

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS DE LISBOA



FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DO *SÁMKHYA* E DO *YOGA*
Pistas para uma ecologia cósmica no terceiro milénio

Paula Cristina Lourenço Morais Antunes

Orientador: Prof. Doutor Paulo Alexandre Esteves Borges

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na
especialidade de Filosofia da Cultura

2019

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS DE LISBOA



FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DO *SÁMKHYA* E DO *YOGA*

Pistas para uma ecologia cósmica no terceiro milénio

Paula Cristina Lourenço Morais Antunes

Orientador: Prof. Doutor Paulo Alexandre Esteves Borges

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na
especialidade de Filosofia da Cultura

Júri:

Presidente: Doutor José Viriato Soromenho Marques, Professor Catedrático e Membro do
Conselho Científico, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Vogais:

- Doutor **Jorge Alberto dos Santos Croce Rivera**, Professor Auxiliar
Escola de Ciências Sociais da Universidade de Évora;
- Doutora **Isabel Maria Fernandes Alves**, Professora Auxiliar
Escola de Ciências Humanas e Sociais da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro;
- Doutor **Carlos João Tavares Nunes Correia**, Professor Associado
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;
- Doutor **Paulo Alexandre Esteves Borges**, Professor Auxiliar
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador;
- Doutora **Margarida Isabel de Oliveira Vale de Gato**, Professora Auxiliar
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Ao *Jagat Guru* Amrta Suryánanda *Mahá Rája*, meu Mestre do *Yoga* que é
alquimia, *Shástra* e farol do *Samádhi*.

Ao inspirado professor Doutor Paulo Borges, filósofo visionário.

A *Gaya* e suas montanhas, rios, animais, às suas cores e perfumes e ao seu filho ser
humano.

Aos companheiros Kuntí e Moisés, o seu aconchego de gatos.

À família e amigos.

À liberdade. Ao amor.

À Vida, a mais grandiosa e bela Sábua

SUMÁRIO

O nosso objectivo é o de realizar uma hermenêutica das principais linhas filosóficas do *Sámkhya* e do *Yoga* a partir das obras clássicas de *Shrí* Patañjali e de *rshi* Íshvara Krshna, o *Yoga Sútra* e o *Sámkhya Káriká*, respectivamente, para compreendermos como a sua perspectiva ontológica, gnoseológica e cosmológica, os princípios éticos e os seus exercícios práticos (*sáadhaná*) fundamentam modelarmente o paradigma revolucionário em construção no terceiro milénio, que é absolutamente necessário face ao estado de profunda crise ontológica, ética, social e cultural que caracteriza a contemporaneidade.

Interessa-nos, sobretudo, demonstrar a possibilidade de uma leitura ecológica do *Yoga* e do *Sámkhya*, pois fundamentam-se nos pressupostos da interconectividade cósmica e de uma consciência transpessoal relacional que estão na base do despertar da consciência ecológica.

Estes *darshana* (pontos de vista filosóficos), tradições contemplativas milenares que assentam numa praxis concreta e complexa, revelam um potencial de transformação emocional e mental, pessoal e social, conducentes a uma cultura não antropocêntrica, pacífica e ecológica, contribuindo para a assunção plena de uma dimensão humana-cósmica, um diálogo multicultural, inter-religioso e fraterno, possibilitando o desenvolvimento exponencial da inteligência, da saúde integral (total), da tolerância, do respeito e amor pela rica e bela diversidade biológica e cultural e, sobretudo, para a vivência individual e colectiva de *ahimsá*, não-violência, a paz, que haverá, assim o desejamos, de caracterizar o terceiro milénio.

Palavras-chave: *Yoga*, *Sámkhya*, Patañjali, Íshvara Krshna, *Yoga Sútra*, *Sámkhya Káriká*, Ecologia, Consciência Ecológica, Ecologia Profunda, Realização de Si, Interconectividade, Mudança de Paradigma, Meditação, *Purusha*, *Múla Prakrti*, *Mahá Shakti*, *Keivalya*, *Moksha*, *Yama*, *Niyama*, *Ahimsá*.

ABSTRACT

Our aim is to perform a hermeneutic of the main philosophical lines of *Sámkhya* and *Yoga* from the classical works of *Shrí* Patañjali and *rshi* Íshvara Krshna, the *Yoga Sútra* and *Sámkhya Kárika* respectively, in order to understand how their ontological, cosmological and gnosis perspective, the ethical principles and their practical exercises (*sádhaná*) substantiate the model of the revolutionary paradigm under construction in the third millennium, which is absolutely necessary in face of the profound ontological, ethical, social and cultural crisis that characterizes the contemporaneity.

We are especially interested in demonstrating the possibility of an ecological reading of *Yoga* and *Sámkhya* because they are based on the presuppositions of cosmic interconnectivity and a relational transpersonal consciousness which are at the basis of the awakening of ecological consciousness.

These *darshana* (philosophical views), millennial contemplative traditions based on a concrete and complex praxis, reveal a potential for emotional and mental transformation, personal and social, conducive to a non-anthropocentric, peaceful and ecological culture, contributing to the full assumption of a human-cosmic dimension, a multicultural, interreligious and fraternal dialogue, enabling the exponential development of intelligence, integral (total) health, tolerance, respect and love for the rich and beautiful biological and cultural diversity and, mainly, for the individual and collective livingness of *ahimsá*, non-violence, peace, which will, as we wish, characterize the third millennium.

Keywords: *Yoga*, *Sámkhya*, Patañjali, Íshvara Krshna, *Yoga Sútra*, *Sámkhya Káriká*, Ecology, Ecological Consciousness, Deep Ecology, Self-realization, Interconnectivity, Shift of Paradigm, Meditation, *Purusha*, *Múla Prakrti*, *Mahá Shakti*, *Keivalya*, *Moksha*, *Yama*, *Niyama*, *Ahimsá*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à equipa de professores e alunos do *Áshrama* do Rato – Centro do *Yoga*, a amizade, inspiração e estímulo contínuos; à Mestra Párvatí Deví (Dina Santos), as suas atentas correcções; à Viná, Shani e Kamala, as preciosas colaborações; ao Garuda (Filipe Pereira) pelo seu fantástico e bondoso apoio durante todo o processo de revisão da tese.

À Sútra (Rita Gomes) e Unmaní Ánanda (Leonor Bento), a generosidade sem a qual não teria sido possível realizar este trabalho de investigação.

Uma especial referência de admiração e gratidão à Átmá (Felicidade Amaral), pela sua infinita paciência na correcção do *samskrta* (sânscrito) e na elaboração do glossário, assim como ao Nuno Ruaz pela minuciosa revisão de texto.

Agradeço e faço *pújá* aos *Mahá Guru* do *Yoga* e do *Sámkhya* que nos deixaram um legado inextinguível de sabedoria prática, principalmente a *Shrí* Patañjali, *rshi* Kapila e *Lord* Shiva.

Aprender
é descobrir
aquilo que já sabemos.

Ensinar é lembrar aos outros
que eles sabem tanto como tu.

Richard Bach, *Ilusões*

ÍNDICE

NOTA PRÉVIA	11
TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DO ALFABETO DEVANÁGARÍ	12
INTRODUÇÃO.....	13
I PARTE.....	24
1. OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DO SÁMKHYA E DO YOGA	24
1.1 As fontes	24
1.2 <i>Purusha, Múla Prakrti e Mahá Shakti</i>	47
1.3 <i>Sat Kárya Váda, Guna, Tattva</i>	56
1.4 O princípio da identidade ôntica ou <i>o que está em cima é igual ao que está em baixo</i>	70
2. PATAÑJALI YOGA DARSHANA.....	74
2.1 <i>Klesha, vrtti, samskára e samsára</i>	74
2.2 <i>Abhyása: o sádhaná transmutador: yama, niyama, ásana, pránáyáma, pratyáhára, dháraná, dhyána, sabíja samádhi, nirbíja samádhi</i>	85
2.3 <i>Veirágya: quem sabe, renuncia</i>	128
3. O COSMOGÉNICO SÁMKHYA APLICADO AO SER HUMANO.....	134
3.1 <i>Máyá, prakrtilaya, moksha e keivalya</i>	134
3.2 O que acontece ao mundo em <i>keivalya</i> : isolamento ou relação?.....	143
3.3 O <i>Sámkhya adveita darshana</i> : é o <i>Sámkhya</i> dualista e realista?.....	165

II PARTE	174
4. O YOGA E O SÁMKHYA NO HORIZONTE DO QUESTIONAMENTO FILOSÓFICO ACTUAL.....	174
4.1. Diagnóstico de uma crise	174
5. A CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA	187
5.1. Interconexão, identificação, realização de si	187
5.2. Da ética antropocêntrica aos direitos da Natureza.....	196
5.3. <i>Mahá Shakti</i> e <i>Gaya</i> : a Mãe Natureza viva	205
6. O SÁMKHYA E O YOGA ECOFILOSOFIAS AVANT LA LETTRE	213
6.1. As raízes antropológicas do <i>Yoga</i> e do <i>Sámkhya</i>	213
6.2. Os <i>yama</i> e <i>niyama</i> : uma ética ecológica.....	221
6.3. O <i>Sámkhya</i> astrofísico, físico, quântico e ecológico	233
7. YOGA SÁMKHYA: ECOLOGIA CÓSMICA.....	250
7.1. O <i>Yoga</i> , o <i>Sámkhya</i> e a mudança de paradigma actual: por uma cultura pacífica e ecológica	250
7.2. Não se trata de renunciar ao mundo, ou de o negar, porque o mundo, para o <i>yogi</i> , já se transformou.....	268
CONCLUSÃO.....	276
BIBLIOGRAFIA.....	296
ANEXOS	310
GLOSSÁRIO.....	312
INDEX DOS PRINCIPAIS TERMOS	333

NOTA PRÉVIA

Apresentamos em *devanágari* as citações referentes ao *Yoga Sútra* e *Sámkhya Káriká*, com transliteração pessoal, e de acordo com o International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST), o sistema de transcrição mais usado, nomeadamente, para trabalhos académicos desde 1912. Como existem mais fonemas no *Samskrta* do que letras no alfabeto latino, foi preciso acrescentar sinais diacríticos (pontos, linhas, acentos).

A nossa transliteração foi baseada na proposta da professora Felicidade Amaral e no seu trabalho de investigação sobre o *samskrta* (sânscrito) para finalizar o grau de Mestra do *Yoga* pela Confederação Portuguesa do Yoga, em 2015.

Imediatamente a seguir à transliteração, entre aspas, surgem as citações dos autores com a tradução de cada um dos *sútra* e reproduzimos exactamente os seus excertos tal como aparecem no texto original de cada um. Daí, por vezes, surgirem formas diferentes de nomear os conceitos.

Exemplo: योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः

Yogaścittavṛttinirodhaḥ

“Yoga é a suspensão das transformações da mente.”, Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yogabháshya de Vyása sur le YogaSútra de Patañjali*, Edições Agama, 2005, pág. 31

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DO ALFABETO DEVANĀGARĪ

Devanāgarī	IAST	Harvard-Kioto	ITRANS	Devanāgarī	IAST	Harvard-Kioto	ITRANS	Devanāgarī	IAST	Harvard-Kioto	ITRANS
अ /a	a	a	A	क /ka	k	k	k	प /pa	p	p	p
आ /ā	ā	A	A/aa	ख /kha	kh	kh	kh	फ /pha	ph	ph	ph
इ /i	i	i	i	ग /ga	g	g	g	ब /ba	ba	ba	ba
ई /ī	ī	I	I/ii	घ /gha	gh	gh	gh	भ /bha	bh	bh	bh
उ /u	U	u	u	ङ /ṇa	ṇ	G	~N	म /ma	ma	ma	ma
ऊ /ū	ū	U	U/uu	च /cha	c	c	ch	य /ya	y	y	y
ऋ /ṛ	ṛ	R	RRi/R^i	छ /chha	ch	ch	Ch	र /ra	r	r	r
ॠ /ṝ	ṝ	RR	RRi/R^I	ज /já	j	j	j	ल /la	l	l	l
ऌ /ḷ	ḷ	IR	LLi/L^i	झ /jha	jh	jh	jh	व /va	v	v	V/w
ॡ /ḹ	ḹ	IRR	LLi/L^I	ञ /ña	ñ	J	~n	ष /sha	ṣ	S	Sh
ए /e	e	e	e	ट /ta	ṭ	T	T	श /sha	ś	z	sh
ऐ /ei	ai	ai	ai	ठ /tha	th	Th	Th	स /sa	s	s	s
ओ /o	o	o	o	ड /da	ḍ	D	D	ह /ha	h	h	h
औ /au	au	au	au	ढ /dha	Dh	Dh	Dh				
अं /./m	m̐	M	M/.n/.m	ण /ṇa	ṇ	N	N	अः /:/h	ḥ	H	aH

Tabela gentilmente cedida por Felicidade Amaral (Átmá), “História da língua Samskrta / संस्कृत Gramáticos: de Yāska a Pānini”, Conferência para o grau de Mestra do Yoga, Confederação Portuguesa do Yoga, 2015

INTRODUÇÃO

A Índia é a mãe de muitas das nossas mais admiráveis realizações humanas: ela deu-nos a matemática, o zero, a astronomia, a psicologia, o teatro, o xadrez, a arquitectura, um profundo conhecimento espiritual, artístico e científico. O pensamento indiano está na base da maioria das mundividências actuais, desde a cosmologia, a ecologia, a ética; está, actualmente, numa posição de vanguarda científica e económica. Mas o seu maior legado, proclamado Património Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO, em 2015, é, sem dúvida, o *Yoga*, um sistema filosófico prático representando a possibilidade da transcensão das dolorosas condicionantes existenciais integrado numa perspectiva teórica/ cósmica (*Sámkhya*).

A divulgação da tradição sapiencial da Índia, nomeadamente do *Yoga* e do *Sámkhya*, reveladora de profundo conhecimento cosmológico, astrofísico e quântico, antropológico, ético e psicobiofísico, reconduz-nos a perspectivas de reflexão filosófica determinantes neste momento contemporâneo de crise.

A riqueza filosófica dos seus princípios está, entre outros aspectos, no contributo para a compreensão das condições de libertação do ser humano das cadeias aparentemente eternas e repetitivas do sofrimento, na sua teoria do conhecimento, na fundamentação das leis da correcta acção - os *yama* e *niyama*. Em termos filosóficos ortodoxos, o *Sámkhya* e o *Yoga* oferecem uma ontologia, uma gnoseologia, uma cosmologia e uma ética que os torna efectivamente grandes sistemas filosóficos, constituindo-se como legítimos momentos do devir filosófico da humanidade.

As opiniões dividem-se entre os partidários da indofilia (Raimon Panikkar, Michel Hulin, Richard King, Mikel Burley) e da indofobia (Hegel, Heidegger, Rolston, entre outros). Este conflito é sintoma do que Richard King denuncia como a ideia de que a filosofia é grega e produto exclusivo da cultura ocidental, o que faz com que a academia ainda persista

em relegar o pensamento oriental para o domínio da religião e da mitologia: “Eu classificarei essas pressuposições, Eurocêntrico-cognitivismo e Euro-contemporaneocentrismo.”¹

Tendemos a estudar o pensamento oriental, neste caso, o hindu, a partir do modo próprio do pensar ocidental filosófico. Daí a nossa excessiva ansiedade em forçar traduções precipitadas que integrem as ideias e perspectivas nos quadros conceptuais habituais do Ocidente. Traduções de *átman* ou *purusha* como Ser, espírito ou alma sem uma análise do contexto que os fez surgir, ou revestindo-os de um significado judaico-cristão, aumentam o desentendimento face à sua originalidade filosófica. Há mesmo uma apropriação dos termos hindus na cultura popular e laica do Ocidente sem o cuidado de os compreender. A questão é que não é possível uma transculturalidade pura, pois o contexto, a cultura, é uma segunda pele da qual não podemos fugir. Podemos falar de interculturalidade, porém.

O *Yoga* e o *Sámkhya* são *darshana*², termo que etimologicamente deriva da raiz *samskrta* (sânscrito) *drsh* / ver. Os *darshana* são pontos de vista, perspectivas sobre os vários campos da experiência humana que iluminam (permitem ver) a compreensão do ser humano acerca dele mesmo e da sua relação com o cosmos.

Cada *darshana* estrutura as suas teses em diálogo com os outros, apresentando os seus argumentos e contra-argumentos, respondendo às controvérsias de uns e de outros e nunca poderemos considerar que um *darshana* é um sistema fechado a novas interpretações: “Somente é dito que verdades individuais no interior de um particular *darshana* estão estabelecidas pelos escolares que as propõem, mas mesmo estas “verdades” abarcam paradoxais noções e estão abertas a interpretações.”³

¹ King Richard, *Indian Philosophy, An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh University Press, 1999, cap. 2, pág 31

² Fazem parte dos seis *Darshana* ortodoxos (*ástika*) da Índia: *Sámkhya*, *Yoga*, *Vedánta*, *Mimánsá*, *Nyáya*, *Veisheshika*. Existem ainda mais dois não ortodoxos: o Jainismo e o Budismo.

³ Holly, Grether, *Is there “self” identity in Sámkhya and Shankara?*”, *Theologica Xaveria*, Pontificia Universidad Javeriana, 2007, Bogotá, vol. 37, pág. 224

A complexidade, rigor conceptual, metodologia e objectivos destes *darshana* permitem-nos aproximá-los dos grandes sistemas filosóficos ocidentais interpretativos da existência.

O *Sámkhya* (e o *Yoga*), enquanto processo de investigação e discussão, seria uma forma de *ánvīkshkí* (que muitos autores identificam como o exercício específico do pensar filosófico), de averiguação racional lógica e metafísica sobre todos os campos do conhecimento e os principais problemas da existência (incluindo o de haver existência), um método reflexivo/meditativo e uma possibilidade de salvação pelo conhecimento.

No entanto, há autores que defendem que o *Yoga* não é uma filosofia. Afirma-o, entre outros, Erich Frauwallner⁴ que, apesar disso, o integra na sua história da filosofia indiana, admitindo existir uma próxima conexão entre o *Yoga* e diferentes teorias filosóficas, por um lado, assim como a sua influência sobre outras tantas, por outro.

Esta tendência, isenta de uma fundamentação rigorosa, para integrar o *Yoga* e o *Sámkhya*, assim como outras cosmovisões orientais, no campo da mitologia ou das crenças religiosas e místicas, enraíza-se nas diferenças valorativas que atribuem ao esforço intelectual do filósofo a nobreza que a mão operária não ousa sonhar adquirir, ou seja, na distinção ocidental entre o trabalho filosófico puramente especulativo e o seu pólo oposto, a prática, reduzida ao campo subalterno da técnica, do fazer.

O *Sámkhya* e o *Yoga* vêm despertar as nossas consciências para a essência do próprio exercício filosófico. Fazem-nos lembrar que a filosofia é uma sabedoria (da vida) e que não tem sentido o divórcio entre a teoria e a prática que a filosofia ocidental apresenta actualmente.⁵ Para o *Yoga* e o *Sámkhya*, a cada teoria corresponde uma prática e toda a prática se funda num sistema teórico explicativo do universo e do ser humano: “*Sem a prática*

⁴ “O *Yoga*, de acordo com a sua natureza, sem dúvida que não pertence à esfera da filosofia.” Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi, 2008, vol. I, pág. 106

⁵ E que paralelamente caracteriza a produção de conhecimento científico, isolada nos laboratórios e equações formais, distanciando-se do campo da experiência empírica, ou seja, do contacto directo com o mundo orgânico, animal e vegetal, e também humano, como teremos oportunidade de aprofundar na segunda parte desta tese.

*do Yoga/ Como o conhecimento/ poderá assegurar a libertação da alma? Inversamente, como é que somente a prática/ não assente no conhecimento/ assegurará essa libertação?”*⁶

A actualidade destes *darshana* tão ancestrais resulta justamente da coerência interna da sua estrutura teórica, mas também das aplicações práticas e potencial de transformação social que deles decorrem, colocando-os no centro do debate filosófico actual.⁷

Numa época de crise profunda em todas as áreas da experiência humana, como na saúde, economia, ambiente/ ecologia, pedagogia, conflitos inter-étnicos e outros, o *Yoga* e o *Sámkhya* contribuem decisivamente para a instauração de um novo paradigma, mais ecológico, pacífico ou, na terminologia actual, mais holístico.

A redescoberta dos textos filosóficos do Oriente, uma maior preocupação na fidedignidade das suas traduções, mais estudos académicos e uma aceitação prática das metodologias propostas pelo *Yoga*, vão fidelizando cada vez mais praticantes que assumem, progressivamente, uma outra atitude perante o universo.

Porém, face à ânsia de obter resultados imediatos (tão contrária à disciplina *yogi* que requer tempo de maturação e que é própria das filosofias contemplativas tradicionais), ao marketing *new-age* que cerceia actualmente o *Yoga* e, principalmente, à ausência de rigor filosófico e enquadramento cósmico, é necessário um maior entendimento dos princípios filosóficos do *Sámkhya* para compreendermos a metodologia do *Yoga* e o que estamos a fazer connosco mesmos no laboratório de investigação prática do *Yoga* – o *áshrama*⁸, que muda qualitativamente a relação individual com o ambiente social e natural que nos rodeia.

⁶ Varenne, Jean, “Yogatattva Upanishad”, *Les Upanishads du Yoga*, Colecção Unesco, Gallimard, 1971, pág. 52

⁷ Ecologia, cosmologia, estudos do feminino, ecumenismo, interculturalismo, saúde global do ser humano, ética, epistemologia, filosofia da natureza, direitos dos animais, são alguns dos exemplos, entre tantos possíveis.

⁸ Ver Vieira Paulo, “Que significa praticar num *áshrama*”, *Om Yess – Revista Internacional do Yoga*, Confederação Portuguesa do Yoga, Lisboa, 2016, nº 8, págs. 45-47

A presente reflexão apresenta-se estruturada em dois momentos. Na primeira parte, analisaremos os princípios filosóficos do *Sámkhya* e do *Yoga* a partir da hermenêutica dos dois textos fundamentais da tradição destes *darshana*: o *Sámkhya Káriká* de Íshvara Krshna e o *Yoga Sútra* de *shrí* Patañjali.

Assim, no primeiro capítulo, ponto 1.1, trataremos da questão das fontes bibliográficas do *Sámkhya*, dos seus principais representantes e respectivas obras.

Nos pontos 1.2, 1.2, 1.3, 1.4, tendo em conta o *Sámkhya Káriká* de Íshvara Krshna, examinaremos os princípios fundamentais do *Sámkhya*, nomeadamente, *purusha* e *múla prakrti* e a natureza da sua relação, ou da não-relação entre ambos. Enumeraremos as fases da cosmogénese *Sámkhya* esclarecendo a sua relação com a antropogénese. Interessa-nos, sobretudo, compreender a relação entre o micro e o macrocosmo, pois a identidade ôntica dos fenómenos cósmicos, e que pode ser resumida na expressão *e pluribus unum* (de muitos, um; todos somos um), tem um alcance e uma aplicabilidade filosófica actual fascinante.

No 2º capítulo, no item 2.1 dedicar-nos-emos a uma abordagem antropológica do *Sámkhya* que investiga questões sobre a consciência, o conhecimento e a verdade. Partiremos da inquietação fundamental que segundo os filósofos *Sámkhya* é comum a toda a humanidade – como evitar o sofrimento, ou seja, como posso ser feliz? - para a afirmação que a busca da felicidade é transversal à da liberdade. A partir da estrutura conceptual *vrtti* (onda mental), *klesha* (aflição), *karma* (acção – causa e efeito) e *samsára* (roda das existências) analisaremos as causas do sofrimento e as condições da sua superação radical e permanente.

A emancipação, libertação ou a Iluminação - *keivalya*, o isolamento do *purusha* - é o íntimo propósito das ciências soteriológicas da Índia, nas quais estes *darshana* se inserem. Curiosamente, uma liberdade/ Iluminação que se descobre ser também *ánanda* (felicidade suprema, bem-aventurança). A partir do *Yoga Sútra* de *shrí* Patañjali, em 2.2, indagaremos da possibilidade da transcensão do sofrimento pelo método do *Yoga* enquanto via de trans-historicidade pela vivência do conhecimento iluminado, abordando criteriosamente as distintas fases de Patañjali *Yoga darshana*, demonstrando que o processo de conhecimento e libertação exige uma prática metódica, disciplinada e orientada por um sábio *guru* (mestre), denominada *sádhaná*. É neste capítulo que se incluem os fundamentos éticos da acção *yogi*, os *yama* e os

niyama, que serão decisivos para a questão ecológica, como é o caso de *ahimsá*, não-violência, ou *aparigraha*, não cobiçar.

Pelo *sádhaná*, este caminho de auto-exigência constante, descobre-se que a realidade é o que é revelado pelo modo não dual da consciência, em que o observado, o observador e o processo que os liga, coincidem no estado de *samádhi*. O dualismo gnoseológico e ontológico é definitivamente superado.

No ponto 2.3 explicitaremos a importância decisiva do desapego, *veirágya*, na produção do conhecimento discriminador que conduzirá à realização do objectivo supremo do *Yoga* – *keivalya*, a libertação.

Como referimos em 1.2, segundo o *Sámkhya*, o cosmos é estruturado em diversas ‘camadas’ de subtileza. O método do *Yoga* permite reconhecermos todas as etapas evolutivas de *múla prakrti*, com as quais nos vamos identificando, por um lado, e distinguindo, por outro. Assim, o processo de conhecimento e de *samádhi* se hão-de referir, ou ter como referência, diferentes níveis da manifestação fenoménica, cada vez mais subtis, os quais serão analisados no ponto 3.1, enfatizando *prakrtilaya*, resultante de *asamprajñáta samádhi*, um estado de consciência (e, constataremos, mais adiante, naturalmente ecológica) de excelsa subtileza que implicou o reconhecimento da unicidade da vida e de todos os seres.

No item 3.2 é nossa intenção promover a discussão em torno de uma das questões mais controversas do *Sámkhya* e do *Yoga*, que é, justamente, compreender qual o estatuto ontológico do dado empírico se, em *keivalya*, abolida a relação gnoseológica que liga o sujeito ao mundo, não há senão *purusha*?

Teremos oportunidade de debater diversas perspectivas de *keivalya* que nos permitirão, em 7.3, assumir a posição de que o *Yoga* não nega o valor da Natureza, e que exige e valoriza a acção ecológica de protecção da interconectividade, do equilíbrio, da beleza, da sustentabilidade da Vida em todas as suas profícuas manifestações.

Em 3.3, analisaremos problemáticamente a catalogação do *Sámkhya* como uma filosofia dualista e realista, para a qual contribuíram grandemente as generalizações apressadas das traduções ocidentais que fazem de *purusha* uma espécie de deus, ou, na

maioria das vezes, um espírito que se contrapõe cartesianamente a uma *prakṛti*, matéria primordial.

A segunda parte do presente trabalho visa reflectir sobre a actualidade da hermenêutica teórica e prática do *Yoga* e do *Sāmkhya* no campo da ecologia.

A nossa convicção é a de que o *Yoga* e o *Sāmkhya* são perspectivas ecológicas *avant la lettre*, em múltiplos sentidos, tanto nos seus fundamentos filosóficos, que se aproximam dos princípios defendidos pela Ecologia Profunda, como pelas consequências ecológicas do seu *sādhana* (prática).

As tradições sapienciais do pensamento clássico oriental indiano, mais especificamente, do *Yoga* e do *Sāmkhya*, apresentam uma hermenêutica gnoseológica, ética e ontológica, juntamente com uma série de práticas contemplativas, que revelam e justificam a evidência da interdependência cósmica e de uma consciência transpessoal relacional, fundamentais para o despertar da consciência ecológica inerente aos princípios da Ecologia Profunda: interconexão, expansão da identificação e realização de si pela experiência duma universal comunidade ontológica. Neste sentido, “os ambientalistas éticos podem encontrar poderosos recursos conceptuais para desenvolver ‘orgânicas’ e/ou ‘holísticas perspectivas sobre a natureza no interior das tradições do *Sāmkhya* e do *Yoga* no pensamento do sul da Ásia.”⁹

O horizonte dos estudos comparados pode ser profícuo para a análise do problema ambiental, a qual é inseparável da análise da crise dos valores éticos e ontológicos, colocando em perigo a sobrevivência, não só da espécie humana, mas da própria vida planetária. Como afirma Gerald Larson é possível “(...) mediante a análise comparativa vir a ter uma maior compreensão crítica sobre o que significa ser humano num tempo em que as antigas certezas das nossas tradições ocidentais e não-ocidentais colapsaram fortemente.”¹⁰, desde que estejamos vigilantes para não ceder à tentação de ler a tradição sapiencial da Índia à luz dos

⁹ Larson, Gerald James, ‘Conceptual Resources in South Ásia for ‘Environmental Ethics’’, Callicott, J. Baird e Ames, Roger, *Nature in Asian Traditions of Thought*, State University of New Work, 1989, pág.269

¹⁰ Idem, ibidem, pág. 277

nossos conceitos e preocupações actuais, de forma a não forçar uma hermenêutica ecológica onde esta não se encontrar; e radicalizar a análise nos textos clássicos que são o nosso material de estudo fundamental.

No entanto, o pensamento ecológico actual enraíza-se na filosofia perene, na tradição naturalista, nas fontes cristãs e místicas, na nova física e nas visões orientais. As visões holísticas actuais vêm reinventar um paradigma de pensamento específico de tradições muito antigas, sapienciais, místicas ou religiosas. Conhecendo a tradição podemos reestruturarmo-nos e aprender práticas e modos de pensamento de sustentabilidade ecológica.

Iniciaremos a segunda parte desta tese, no ponto 4.1, com uma breve síntese da crise ecológica, permitindo-nos pressupor que esta temática já é sobejamente reconhecida e analisada. Afecta o ar que respiramos, os alimentos, a saúde e o psiquismo humano, os limites dos recursos naturais fundamentais à sobrevivência da espécie humana, dos outros seres vivos e do Planeta.

Defenderemos que este estado calamitoso que vivemos a todos os níveis da experiência humana tem uma raiz metafísica que abarca a relação connosco próprios e com a Natureza: “A ignorância humana, limitados pontos de vista e o egoísmo deram origem a uma catástrofe ambiental. Um importante objectivo é, então, fazer surgir nas pessoas uma consciência pública e um activismo ambiental. Isto deve ser feito na base do antigo e moderno conhecimento.”¹¹

No ponto 5.1, sintetizaremos os princípios da Ecologia Profunda, o movimento inaugurado por Arne Naess e que trouxe excelentes contributos para uma hermenêutica do pensamento ecológico que, paralelamente, nos possibilitará estabelecer pontes com os princípios filosóficos do *Yoga* e do *Sámkhya*.

¹¹ Seshagiri Rao K.L., “The five great elements (*Pañchamahábhúta*): an Ecological Perspective”, Chapple Christopher Key, Tucher Mary Evelyn, *Hinduism and Ecology – The Intersection of Earth, Sky, and Water*, Harvard University Press, Center for the Study of World Religions, 2000, pág.23

É imperioso clarificar que este trabalho de investigação não pretende ser uma reflexão sobre Ecologia ou sobre a história do movimento ecologista, mas simplesmente encontrar paralelos entre as teses centrais da Ecologia Profunda (Ecosofia ou Ecologia espiritual), o *Sámkhya* e o *Yoga*, no sentido de demonstrar a aplicabilidade contemporânea destes *darshana* e o seu precioso contributo para uma mudança de mentalidade e acção mais propícias para o equilíbrio individual, comunitário e planetário no século XXI.

No ponto 5.2, resumiremos os principais argumentos referentes à contenda da Natureza possuir, ou não, valor intrínseco em si, pois desta temática decorre uma fundamentação ética do comportamento face a esta e, paralelamente, permitir-nos-á, mais adiante, a comparação com a posição *Sámkhya* e *Yoga* sobre este assunto.

Em 5.3 contaremos a história de *Mahá Shakti/Gaya* ao longo do tempo e da sua tímida, mas inexorável vitória sobre a repressão positivista, capitalista e patriarcal ainda em curso, em prol da sua ressacralização e valor inalienável como o grande e belo ser vivente, o berço feminino de toda a vida terrestre.

Iniciaremos a nossa investigação sobre se o *Yoga* e o *Sámkhya* poderão ser considerados filosofias com um forte pendor ecológico com uma incursão, no ponto 6.1, na civilização drávida do Vale do Indo - Sarasvatí que viu surgir o *Yoga*, pesquisando na sua estratificação matriarcal, ética, ontológica e mitológica, marcas de respeito ecológico pelas expressões da vida da Natureza. Na verdade, como Lance nos afirma: “As aparentes eco-simpáticas imagens e práticas não podem ser separadas dos contextos nos quais apareceram, especialmente das mundividências que as viram surgir e condicionaram o seu significado.”¹²

Em 6.2, aprofundaremos o valor ecológico do *yama* de *ahimsá* (não-violência) que deve ser entendido no contexto mais amplo da filosofia *Sámkhya* e na sua correlação com os conceitos de *samsára*, *karma*, *samskára* e *moksha* que já terão sido abordados na primeira parte desta dissertação, reforçando, porém, que cada um dos *yama* e dos *niyama* têm

¹² Nelson, Lance E., “Reading the *Bhagavadgíta* from an Ecological Perspective”, Chapple Christopher Key e Tucher Mary Evelyn, *Hinduism and Ecology – The Intersection of Earth, Sky, and Water*, pág. 135

influência sobre o nosso comportamento ecológico e que devem ser considerados globalmente, como uma rede.

O *Sámkhya* sempre se assumiu como uma cosmologia. No entanto, ao longo do devir histórico, as suas descrições cosmológicas pareceram demasiado enigmáticas e incompreensíveis. Daí a quase inexistência de estudos consideráveis neste campo, limitando-se, a maioria, a transcrever o conteúdo dos *sútra* referentes aos diferentes *tattva*, fases da expansão cósmica. No item 6.3 vamos procurar esclarecer o sentido cosmológico do *Sámkhya* respeitando a etimologia da sua palavra que significa número, razão, enumeração. Estabeleceremos sinteticamente um paralelo com as posições científicas actuais para nos deslumbrarmos com a profundidade das antigas intuições dos *rshi* do *Sámkhya* sobre a formação do universo, da constituição dos átomos, da singularidade cósmica, do indeterminismo quântico, dos ciclos cósmicos. O nosso objectivo é, através desta análise cosmológica, compreendermos melhor a proposta *Sámkhya* e a natureza de *purusha*, *múla prakrti* e *mahá shakti*.

No ponto 7, acreditamos que estaremos, enfim, aptos para justificar, decididamente, o postulado que nos propusemos analisar: o *Yoga* e o *Sámkhya* são ecologias cósmicas para o terceiro milénio.

Em 7.1 retomaremos o princípio de identidade ôntica de todo o fenómeno exposto pelo *Sámkhya*, relacionando-o com as categorias actuais de identificação, interconexão e realização de si que fundamentam as grandes linhas teóricas e práticas do pensamento ecológico actual, fundando o que poderíamos denominar uma ecologia cósmica. Concluiremos paralelamente que o *Sámkhya* e o *Yoga* apresentam uma concepção da Natureza análoga à hipótese de *Gaya*, contradizendo séculos de pensamento enclausurado pelos dualismos cartesianos e o mecanicismo científico.

Finalmente em 7.2 reflectiremos sobre uma das questões fundamentais da tese. Se em *moksha*, a auto-realização no *Yoga*, implica a transcendência do universo condicionado em *keivalya*, já na Ecologia Profunda é o mundo das transformações contínuas marcado pelo nascimento, crescimento e morte, o *samsára*, que é necessário preservar.

Assim, será necessário reformar a concepção historicamente negativa da Natureza (*prakṛti* ou *mahá shakti*), testar a possibilidade de uma Iluminação não solipsista em relação com o mundo e, sobretudo, resolver este paradoxo valorizando o *sādhana*, a prática do *Yoga*, o caminho (*mārga*). O que interessa é o processo alquímico que o *Yoga* produz e que nos motiva à mudança de comportamentos.

É justamente a dimensão prática que orienta esta nossa pesquisa. A nossa intenção é, a partir da análise dos compêndios tradicionais, revelar de forma inovadora e original (e pela primeira vez em Portugal), a sua actualidade filosófica, motivar ao questionamento interno e inspirar a uma transformação real que seja um instrumento de apoio para resolver as questões que nos agitam interior e exteriormente, contribuindo para uma mudança real de paradigma. Desta forma, se cumprirá *svādhyāya* e o estudo dessas obras conduzirá a um auto-conhecimento que transformará o texto da nossa vida.

Om Shānti.

I PARTE

1. OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DO SÁMKHYA E DO YOGA

1.1 As fontes

“O conhecimento que se obtém pela dedução e testemunho verbal não se compara ao Conhecimento obtido nos estados de Suprema Consciência (Samádhi)”¹³.

Os *Shástra* são as escrituras da Índia, uma compilação de tradições filosóficas e religiosas que são também codificações escritas de conhecimentos orais ainda mais antigos, os quais eram transmitidos da boca do *guru* (mestre) à orelha do *shishya* (discípulo), merecedor de tal iniciação - *param pará*.

Dos seus autores muito desconhecemos. Os *Shástra* mais antigos - *shruti* - reclamam ser de origem inspirada, divina, fruto da experimentação directa da Consciência dos sábios nos planos mais absolutos, supra-mentais. É o caso dos *Veda*, fonte de todo o desenvolvimento posterior do pensamento e acção hindu. *Veda* significa conhecimento e designa, não só os seus quatro principais livros (*Rg Veda*, *Yajur Veda*, *Sáma Veda* e o *Atharva Veda*), mas toda a literatura posterior de influência védica cujo objectivo é o de

¹³ Patañjali, *Yoga Súra*, I. 49 श्रुतानुमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया विशेषार्थत्वात्

shrutánumāna-prajñābhyām-anya-vishayā visheshārthatvāt

Tradução proposta por H.H. Jagat Guru Amrita Súryánanda Mahá Rája (Jorge Veiga e Castro), “Dhyána/Samádhi – Meditação/ Iluminação, pelo controlo da Frequência das ondas mentais”, *Curso Especial Superior do Yoga*, Confederação Portuguesa do Yoga/ Yoga Sámkhya Instituto, 2014, pág. 55

entender a vida individual e universal, tal como os *darshana* ou o *Bhagavad Gítá*.¹⁴ *Smṛti*, memória, trata já de toda a tradição posterior, normalmente já identificada.

Considera-se que a leitura dos *Shástra* é de enorme importância na evolução do discípulo. É aliás uma das fontes de *tushti* (alegria, na terminologia *Sámkhya*) e um caminho para o auto-conhecimento implícito no sentido mais tradicional do *niyama svádhyáya*¹⁵: “*Svádhyáya* – estuda os *Shástra* (as Escrituras dos Sábios)/ e os ensinamentos do Yoga neles contido – e consegue nesse Auto-Estudo os meios e luzes para “Conheceres a Ti próprio” e evoluir até ao *nirbíja Samádhi* – a Iluminação Intelectiva do Liberto – *Jíva Mukta* / *Moksha* – em *Keivalya* (Libertação).”¹⁶

A investigação sobre o *Sámkhya* não é fácil, especialmente porque as suas fontes são escassas, controversas e as suas transliterações e traduções são complexas e dinâmicas, alterando, adaptando, integrando e até desvirtuando o pensamento original, para além das simplificações excessivas e adulterações que o *Yoga* sofreu e ainda sofre.

¹⁴ Ainda relativamente à estruturação dos *Veda*, estes constituem uma colecção de livros (*Samhitá*) sobre rituais (*Karma Kanda*), sobre os *mantra* e rituais védicos (*Bráhmaṇa* e *Áranyaka*), as meditações (*Upásana Kanda*) e o conhecimento (*Jñána Kanda*, como os *Upanishad*). Os *Upanishad* são os últimos livros dos *Veda* e reflectem acerca das questões relativas ao conhecimento filosófico, nomeadamente as de cariz metafísico. *Upa-ni-shad* etimologicamente significa “sentar-se junto”, entendendo-se aqui o estar sentado junto aos pés do *guru*, escutando os seus ensinamentos iniciáticos, na linha do *sat sanga* (prática do *Yoga* tradicional) que significa à letra *sat* - ser, real; *sanga* - tocar, expressando a ideia de ‘tocar o ser’ que as palavras e a presença do mestre provocam.

Os orientalistas ocidentais parcelaram artificialmente o pensamento hindu em três épocas distintas e ignoradas pela original tradição hindu: período védico, brahmânico e hinduísta. De acordo com esta divisão, o *Bhagavad Gítá*, por exemplo, é excluído da fase védica. No entanto, as profundas intuições dos grandes *rshi* fundadas na experiência interna directa permaneceram as mesmas ao longo do devir histórico, apesar das diferentes técnicas da sua transmissão. Espelham as interrogações fundamentais universais. Neste sentido, os *Veda* não são apenas culturalmente hindus, mas do mundo.

¹⁵ *Niyama* é uma regra ou proscricção individual; *svádhyáya* é o auto-conhecimento e o estudo da tradição filosófica. Para mais esclarecimentos acerca deste assunto, consultar págs. 107/108.

¹⁶ H.H. *Jagat Guru* Amṛta Súryánanda Mahá Rája, “*Svádhyáya* e os *Shástra*”, *Curso Especial Superior do Yoga*, 2014, pág. 1

A antiguidade do *Sámkhya* é inegável. É considerada a mais antiga filosofia que influenciou o desenvolvimento posterior do pensamento indiano, inclusivamente de outras escolas. Antes dos conhecidos tratados ortodoxos clássicos, esta tradição filosófica já existia e, segundo alguns autores, como E. H Johnston, os princípios estabelecidos pela escola antiga do *Sámkhya* eram plenamente conhecidos na sociedade: “(...) por mais de meio milénio foi a Filosofia padrão para todos os hindus que consideravam insatisfatório o esquema de adoração dos *Veda*.”¹⁷

Realçamos que o *Sámkhya* não se opõe aos *Veda*, preconceito que esteve na origem de muitas confusas interpretações. É, aliás, contraditório com a denominação de sistema ortodoxo em que se enquadra; este, por definição, valida a autoridade dos *Veda*, mesmo que, no caso do *Sámkhya*, a compreensão deste corpo de conhecimentos se faça através do raciocínio. É admissível que tanto o *Sámkhya*, como o *Yoga*, possam ter surgido também como reacção ao excesso de formalismo do ritualismo dos *Veda* e pela vontade de Iluminação de alguns não-brahmanes.

Nesse sentido, o *Sámkhya* é identificado amiúde como uma tradição *shramana*, mas não necessariamente oposta aos *Veda*, pois as suas ideias e inquietações estão presentes nestes textos antigos: “Para a libertação de *duhkha* e para a emancipação, o círculo Védico teve uma distinta classe de pensadores. Não eram anti-Védicos. Seguiam a razão. Eles expunham a sua visão numa forma bem fundamentada.”¹⁸

Provavelmente, o *Sámkhya* e o *Yoga* tiveram a sua origem num pequeno grupo de sábios com inquietações e anseios de ascetismo e libertação (próprios da tradição *shramana*),

¹⁷ Johnston E. H., *Early Sámkhya – An Essay on its Historical Development according to the texts*, The Royal Asiatic Society, Volume XV, 1937, I. Introdução, pág. 4

¹⁸ Gopal, Lallanji, *Retrieving Sámkhya History an Ascent from Dawn to Meridian*, D.K. Printworld (P), Contemporary Researches in Hindu Philosophy & Religion, nº15, Delhi, 2000, pág. 25. Surendranath Dasgupta defende que os pensadores *Sámkhya* estiveram na base do que viria ser a visão budista, já heterodoxa, correspondendo a uma fase inicial da crítica ao sistema sacrificial védico, com a concepção de que o conhecimento das causas do sofrimento levaria à sua superação, ou seja, “conhecimento significa aqui o conhecimento da verdadeira realidade e não o conhecimento do sacrifício.” Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, Londres, 1992, vol. 1, pág. 210

que se isolaram nas florestas vivendo uma vida austera¹⁹ e que desenvolveram um modo de pensar racional que tentaria harmonizar as novas tendências contidas nos *Upanishad* e o sistema de crenças védico; pouco a pouco foram agregando alguns discípulos aos quais transmitiram os ensinamentos inaugurando um regime preceptorial que os iria caracterizar fortemente (no entanto, também encontramos nos *Veda* a vertente pedagógica dos *darshana Sámkhya* e *Yoga*).

Retornemos à questão da ancestralidade do *Sámkhya*. É comum a academia universitária centrar a investigação nos registos escritos, ignorando todos os indícios filosóficos não escritos das culturas humanas, reconhecidos como a-históricos. Talvez por essa razão, alguns excelentes investigadores, como G. J. Larson, apesar de considerarem a existência de um ancestral e proto *Sámkhya*, cingem a sua análise apenas ao *Sámkhya* clássico.

Mas as civilizações levam milhares de anos a estruturarem as suas crenças, princípios e técnicas. Não é possível um *darshana* tão complexo como o *Sámkhya* ter a idade da datação dos seus primeiros registos escritos. Há também uma tradição oral anterior ao estabelecimento dos *Veda* ainda não legitimada academicamente, mas que justifica e preparou a evolução histórica da filosofia e da cultura da Índia. Erich Frauwallner afirma a este respeito: “Por conta da sua antiguidade, as suas origens remontam a muito antes, ao período da tradição oral.”²⁰

Defendemos que o método de *param pará* é o *sútra* (fio) que permitiu a continuidade e o aprofundamento da linhagem das tradições e dos sistemas filosóficos hindus

¹⁹ É este ideal de renúncia que também distingue este grupo de filósofos, em contraste com o desejo de poder pessoal e honras de alguns *bráhmans*, políticos e guerreiros, apesar deste ideal estar também presente ao longo dos *Upanishad*.

²⁰ Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 221. É aliás, segundo o autor, uma das vantagens deste sistema filosófico, porque está presente em muitos outros textos, como os épicos. O *Mahábhárata*, por exemplo, cita no *Shántiparva*, 316.2, o *Sámkhya* e o *Yoga*, considerando-os muito antigos.

influenciando esta notável civilização e que na ausência de registo escrito²¹ estes foram-se ramificando, alterando, desenvolvendo.

O facto de as obras mais importantes serem compostas exclusivamente por *sútra* reforça essa tese. Os *sútra* condensam fortemente o conhecimento e facilitam a sua memorização por parte dos discípulos, mas a fidedignidade da transmissão do conhecimento por via da tradição oral é comprometida pela limitação da memória. A obscuridade e a extrema condensação dos aforismos indicia que não seria suposta a aprendizagem apenas com o *sútra*, mas com as elucidações orais directas dos *guru* e a experiência directa do conhecimento.

Nestas condições, a descrição do sistema original é provavelmente impossível, assim como datar a sua origem, que permanece obscura. Paralelamente, dos seus fundadores e representantes das linhagens pouco restou, à excepção de algumas palavras enigmáticas, lendas e histórias. Normalmente, os *sútra* nada explicam acerca dos filósofos da escola, apenas os reverenciam no início ou no final dos comentários, sintetizando a versão oficial da linhagem filosófica.

Também não se pode afirmar que apenas existiu uma escola de *Sámkhya*. E é por isso importante encontrar o *Sámkhya* mais primordial para se entender o aprofundamento das suas teorias ao longo dos séculos. Nesse sentido, E. H. Jonhston procura encontrar os traços comuns às diversas formas do *Sámkhya* originário para compreender o desenvolvimento do sistema.

Diferentemente de outras escolas, não chegou até nós uma obra que se possa considerar a expressão original do *Sámkhya* primordial. Os mestres com os seus *Káriká* e os *Bhášhya* (comentários aos *sútra*) pretendem explicar as obras mais reverenciadas tornando-as inteligíveis a um maior número de pessoas. Mas estes têm a desvantagem de terem sido escritos muitos séculos depois e incluírem as interpretações da sua própria época e/ ou as

²¹ Registe-se a existência de uma linguagem escrita, que ainda não foi decodificada, encontrada nas ruínas da civilização do Vale do Indo e que tem semelhanças com o também enigmático alfabeto *Rongo rongo*, as tábuas de recitação Rapa Nui - Ilha de Páscoa.

convicções dos seus autores, pervertendo ou personalizando o conhecimento original do *sútra* que assim se perde ao longo do tempo. São introduzidos novos *sútra*, outros são eliminados ou reformulados, de modo que não é possível considerá-los um testemunho fechado e ortodoxo do sistema: “Consequentemente, a totalidade da antiga literatura do sistema perdeu-se.”²²

O facto de muitos dos comentadores terem uma formação *vedanta* ou preocupações em conciliar o ensinamento *Sámkhya* com uma leitura mais religiosa dos *Veda*, também contribuiu para algumas interpretações menos neutras da teoria. É preciso lembrar que é uma época de profunda e aberta discussão de ideias: budistas, vedantinos, materialistas, esforçavam-se por defender as suas posições discutindo as dos adversários, por isso, muitas posições *Sámkhya* podem ser estudadas a partir dos argumentos dos seus adversários, como é o caso de *Avaghosa*, um ex-shivaísta convertido ao Budismo.

Como já afirmámos, o *Sámkhya* é um *darshana*, faz parte de “*Smṛti-Memórias/Ensinamentos*.”²³ Da antiga tradição *shruti* fazem ainda parte os *Upanishad* que já citam o *Sámkhya* nas suas principais interrogações e conceitos; mas se o desenvolvimento dos *Upanishad* mostra a influência do *Sámkhya*, nada nos diz acerca da data da origem do sistema.

Os mais antigos *Upanishad* (900-600 AEC) apresentam já um proto *Yoga/Sámkhya*²⁴, nomeadamente os *Brhadáranyaka*, *Chhándogya*, *Eitareya*, *Kaushítaki*. Mas também no *Katha*, *Teittiríya*, *Ísha*, *Jeiminíya*, *Kena*, *Mundaka*, *Prashna*, *Mándukya*, *Meitrí Upanishad* encontram-se diversas referências ao *Yoga* e ao *Sámkhya*. *Shvetáshvatara* (300 A.E.C.) é claramente uma obra *Sámkhya* em que *Yoga* e o *Sámkhya* aparecem ligados como uma só doutrina. Relativamente teísta, este texto prepara o aparecimento do *purusha* clássico

²² Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 222

²³ H.H. Jagat Guru Amṛta Sūryánanda Mahá Rája, “*Svādhyáya e os Shástra*”, *Curso Especial Superior do Yoga*, pág.1

²⁴ Referimos, somente, algumas obras a título de ilustração: sobre *purusha*: *Ísha*, *Shvetáshvatara*; *hiranyagarbha*: *prashna*; *guna*: *Chhándogya*, *Shvetáshvatara*, *Meitrí*; *ahamkára*: *Chhándogya*, *Katha*; *prakṛti*: *Shvetáshvatara*, *Katha*; *manas*, *buddhi*, *avyakta*: *Katha*.

como aquele que testemunha, o que não é constituído por *guna*, o que está isolado²⁵ e declara que a suprema realidade é realizada através do *Sámkhya* (6.13) e do *Yoga* (2.11, 15, entre outros).

Como já referimos, a história do *Sámkhya* é um tema de grande complexidade por ser tão antiga e a maioria das concepções que nos chegam traduzirem já uma adaptação das suas teses mais primordiais, aliado ao facto da inexistência de textos ou mesmo de referências cronológicas concretas dos seus autores. Vamos apenas nomear alguns desses desenvolvimentos conceptuais fundamentais para a compreensão do nosso trabalho.

Segundo Johnston, a interrogação filosófica desses tempos dourados da origem do sistema filosófico trataria da relação enigmática entre uma unidade de tipo cosmológica e a diversidade fenoménica a que deram o nome de *samsára*, a teia da existência; assentava nos pressupostos da transmigração como lei universal da existência humana e na existência de uma ‘alma universal’ (semelhante à *physis* grega), crença partilhada pela maioria destas culturas desses tempos remotos. Pretendia-se entender o sentido da vida para além do *samsára*, saber quais os componentes que transmigram para actuar sobre estes e escapar à rede do *samsára*. Os *Upanishad* tratam justamente desses sagrados conhecimentos, do estudo de si mesmo através da exploração dos níveis físico-psíquico (*átman*) e do

²⁵ Sobre o *Sámkhya*: “Atestada desde os Upanishad, reflecte as ideias em curso desde há muito tempo na Índia.”, Esnoul, Anne-Marie, *Les Strophes de Sámkhya (Sámkhya Káriká) avec le commentaire de Gaudapáda*, Les Belles Lettres, Collection Émile Senart, Paris, 1964, Introdução, pág XII. Segundo a autora, as teorias *Sámkhya* podem ter sido elaboradas num solo shivaíta. O *Shvetáshvatara*, impregnado de teses *Sámkhya*, reclama-se como obra shivaíta e fala de *rshi* Kapila, o tradicional fundador da doutrina. As teorias *Sámkhya* estão em concordância com as teorias shivaítas: “Entretanto, o lado dinâmico da evolução de *prakrti* mergulha-nos muito mais em atmosfera shivaíta; a sua irrupção é mais próxima do *tándava* (dança cósmica pela qual Shiva alternadamente cria e destrói o universo) que o isolamento do Espírito, puro conhecimento; não evoca o repouso de Vishnu, adormecido sobre a sua serpente.” idem, ibidem, Introdução, pág XXVIII. Refere ainda obras shivaítas, como o *Páshupata Súra*, em que *prakrti* é identificada com *shakti*, a energia criativa de Shiva.

cosmológico (*brahman*) e a sua coincidência, o que os “(...) levou ao próprio coração da metafísica.”²⁶

O ser humano é entendido, por um lado, como possuindo funções mentais e físicas, e, por outro, pelas componentes materiais do corpo. Nas mais antigas concepções, o corpo é animado por um poder vital que desaparece na altura da sua morte, não existindo ainda a ideia de uma alma encarnada. Este princípio animado, faúlha do poder cósmico primordial, habita o corpo, mas tem uma existência separada deste e abandona-o na altura da morte. Muitas vezes descrito como uma réplica do corpo, do tamanho de um polegar, receptáculo das características do indivíduo, da personalidade, é a génese do que mais tarde se definirá como uma entidade individual ‘espíritual’ viva, *purusha*.

O *Sámkhya* clássico é influenciado pela ideia de desintegração do particular no universal, assim como pela dissolução de cada *tattva* (extrato cósmico) inferior no superior e a sua emanação a partir do mais subtil; começam a ser preponderantes os *guna* (qualidades) psicológicos sobre os *guna* cósmicos, ou seja, a análise antropológica aumentará gradualmente de importância face à cósmica, talvez, como afirma Anne-Marie Esnoul na obra citada, por uma razão de contra-argumentação budista, cuja perspectiva, mais centrada na complexidade humana, realça a necessidade de nos libertarmos de todos os actos, inclusive os *sattvicos* (puros) e da própria ideia de haver individualidade.

No entanto, não é necessário recorrer aos *Upanishad* para provar a ancestralidade do *Sámkhya*: “Se algum princípio ou aspecto do *Sámkhya* não é mencionado em algum particular Upanisad, isso não significa não se tenha originado por aquele tempo.”²⁷, inclusivamente porque, defende, a literatura *Sámkhya* sempre foi profícua e rica, apesar de não se terem realizado sérios esforços para aceder a esse material disperso.

O *Sámkhya* está ainda presente em inúmeras obras, quer da literatura mais popular como os *purána* (contos e lendas), quer nas importantes obras *itihása* (épicos), como o *Mahá Bhárata* (que foi escrito ao longo do tempo, em diversas fases e que pode remontar ao século

²⁶ Gopal, Lallaji, *Retrieving Sámkhya History an Ascent from Dawn to Meridian*, pág. 67

²⁷ Idem, *ibidem*, pág. 19

IV AEC; os seus capítulos denominados do *Shántiparva* são habitualmente datados de antes do século I). No *Moksha Dharma Parva* estão representados os primeiros degraus do *Sámkhya* clássico, tal como sugere Erich²⁸, com a descrição das etapas da evolução cósmica, assim como a correspondência entre os 5 elementos, as 5 qualidades dos elementos e as 5 faculdades dos sentidos. O método da restrição dos sentidos na faculdade de pensamento preconizado pelo *Yoga* como condição de realização, está também presente.

A presença do *Sámkhya* faz-se sentir fortemente nos tratados médicos ayurvédicos *Sushruta Samhitá* e *Charaka Samhitá*, nomeadamente, na teoria dos 3 *guna* para fins terapêuticos estabelecendo-se uma relação com cada tipo de temperamento; na concepção dos *tattva* e na de ser humano como combinação destes elementos sob a influência de *rajas*; no papel do *karma*, do prazer e do desejo no ciclo do sofrimento, entre outros aspectos. O *Charaka Samhitá* é comumente datado do século I EC, mas trata-se de uma reformulação de textos que se tinham perdido, o que nos permite datar a sua redacção entre 800 a 500 antes da era comum.

Quem foram os primeiros filósofos *Sámkhya* é quase impossível saber. Apenas possuímos umas vagas referências a *rshi* Kapila, porém, unanimemente considerado o pai da filosofia *Sámkhya* e a quem se atribuem lendários *siddhi* (poderes, perfeições). É referido como sendo o primeiro entre os sábios, ligado ao elemento fogo, “(...) como uma luz habitando na esfera do sol (...)”²⁹ e que aparece em cada novo ciclo de criação. Conta-se que pelos seus poderes sobrenaturais apareceu a Asuri e por compaixão à humanidade transmitiu-lhe o *Sámkhya*, uma profunda compreensão dos fundamentais problemas da vida humana e do destino do cosmos.

A ausência de material arqueológico a seu respeito, textos ou esculturas, acaba por o tornar uma figura mitológica, com correspondências a um legendário Manu e a uma antiga

²⁸ Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 380

²⁹ Biswas Mukta, *Sámkhya-Yoga Epistemology*, Contemporary researches in Hindu philosophy & religion, D. K. Printworld Ltd, 2007, pág. 16, referindo-se a descrições de *rshi* Kapila no *Mahábhárata*.

tradição da Mãe de quem escutou o *Sámkhya* na foz do rio *Gangá* (Ganges), na sua parte oriental³⁰.

No *Shvetáshvatara* (5.2), *rshi* Kapila é encarado como um aspecto de Shiva, tal como é realçado por Anne-Marie Esnoul.³¹ Gaudapáda fala do mítico *rshi* Kapila, o vermelho, no início do seu *Báshya*³². Ora, esta característica de vermelho é claramente não-ariana e aproxima-o da tipologia dos drávidas, a civilização do Vale do Indo - Sarasvatí.

No entanto, a referência de Íshvara Krshna no *Sámkhya Káriká*, 69/70 à tradição de Kapila *muni* que transmitiu por compaixão o mais puro e secreto dos conhecimentos (o da

³⁰ Na parte oriental do vale do Ganges, perto do lar do Budismo, segundo Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 222. Manu é outro nome mítico que remonta à época misteriosa da origem do *Yoga* e do *Sámkhya*. Em várias culturas existe o mito do dilúvio. Também na Índia encontramos este arquétipo das origens. Por alguma razão ainda desconhecida cientificamente, o nível das águas terá subido vertiginosamente e aniquilado comunidades inteiras e civilizações como a Lemúria ou a Atlântida, que Platão refere no seu *Timeu* como narrativa mítica. Manu terá sido o antepassado que salvou das águas do esquecimento o conhecimento e o pôde ensinar. *rshi* Kapila é conotado como tendo nascido da filha de Manu. Se este é o mesmo do qual resultam as leis (de Manu), não sabemos.

³¹ Esnoul Anne-Marie, *Les Strophes de Sámkhya (Sámkhya Káriká) avec le commentaire de Gaudapáda*, pág. 2. Existem algumas tentativas vedantinas de fazer de *rshi* Kapila um *avatára* de Vishnu, talvez confundindo-o com um outro *rshi* Kapila, de nome Vásudeva: “A discussão anterior sugere que Shankara estava bastante convencido que o *rshi* Kapila mencionado no *Shvetáshvatara* Upanishad era o professor de *Sámkhya*, mas para demolir o *Sámkhya*, reivindicou uma sanção ao Shruti e para rejeitar a interpretação do *Sámkhya* do Upanishad, ele, para manter a sua própria interpretação vedantina encarregou-se do exercício de identificar *rshi* Kapila com um *avatára* de Vishnu, num lugar, e como Hiranyagarbha, noutro.” Gopal, Lallaji, *Retrieving Sámkhya History an Ascent from Dawn to Meridian*, pág. 54. No *Bhagavad Gítá*, *rshi* Kapila é dado como um dos 24 descendentes (*avatares*) de Vishnu.

³² Gaudapáda, “*Sámkhya Káriká Bháshyam*”: “Saúdo *rshi* Kapila, aquele que por compaixão, neste mundo imerso no oceano da Ignorância, construiu, para o atravessar, um navio na forma do *Sámkhya*, um texto breve, claro, comprobatório, rico de conclusões e de razões lógicas (...)”, Esnoul Anne-Marie, *Les Strophes de Sámkhya (Sámkhya Káriká) avec le commentaire de Gaudapáda*, pág 1

existência, criação e dissolução da existência) a Asuri e este a Pañchashikha, indica que o considerava como uma pessoa histórica e o primeiro da linhagem.

Também nada se sabe historicamente de Asuri³³, supostamente o primeiro discípulo de *rshi* Kapila, ou de Pañchashikha³⁴, aluno de Asuri, ou até mesmo de Íshvara Krshna, apenas que prolongaram a geração de discípulos e o *param pará*. Se *rshi* Kapila e Asuri escreveram algum texto, ou se este se perdeu, é desconhecido, e apesar de o *Sámkhya Súra* e o *Tattva Samása* terem sido atribuídos a *rshi* Kapila, não se prova que o foram, dado que são relativamente recentes (séc. IX e XIV respectivamente³⁵), apesar da existência de traços do *Sámkhya* antigo, o que levou alguns autores a atribuírem a sua autoria aos *achárya* Kapila ou Pañchashikha. Este último, segundo os estudiosos, influenciou grandemente *shrí* Patañjali³⁶ e é um reputado mestre do primordial *Sámkhya*, que sistematizou os princípios teóricos da doutrina. Dasgupta³⁷ afirma que Pañchashikha faz a transição entre as teorias dos *Upanishad* e a ortodoxia expressa no *Sámkhya Káriká*, de Íshvara Krshna.

O *Ahimbudhnya Samhitá*, obra vishnuísta de raiz tântrica, cujos textos compilados durante o primeiro milénio da nossa era incluem dois antigos *tantra* (tratados), atesta um *Sámkhya* pré-clássico e refere *rshi* Kapila como o detentor do supremo conhecimento. Um desses tratados é o *Shashti Tantra* com seis partes e sessenta tópicos (10 *múlikártha* e 50

³³ “Se este *Sámkhya* Asuri é o mesmo que o Asuri do *Satapatha Bráhmāna* então ele viveu provavelmente antes de 600 a.c.” Biswas Mukta, *Sámkhya-Yoga Epistemology*, pág. 17. Esta tese não é consensual.

³⁴ Erich Frauwallner afirma que a inclusão dos 25 princípios no *Sámkhya* e, por conseguinte, a teoria da expansão, se deve a Pañchashikha, segundo referências da tradição mais antiga e, por isso, provavelmente a *rshi* Kapila, já que Pañchashikha é um representante do *Sámkhya* primordial. Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 236.

³⁵ Desconhece-se, em rigor, o autor do *Sámkhya Súra* e alguns autores atribuem-lhe uma datação (cerca do séc. IX) muito anterior ao seu comentário por Aniruddha.

³⁶ “(...) nós sabemos por numerosas citações no *Bhášya* sobre o *Yoga Súra* que o lado *Sámkhya* da doutrina de Patañjali é baseado nos ensinamentos de Pañchashikha” Johnston, E. H. *Early Sámkhya – An Essay on its Historical Development according to the texts*, pág. 9

³⁷ Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, pág. 219

pratyaya-sarga) e que, provavelmente, poderá ser a obra mais reveladora do antigo *Sámkhya* que se conhece.³⁸

Íshvara Krshna faz menção a esta obra no versículo 70, afirmando que o seu tratado cobre os 60 *sútra* do *Shashti Tantra*, excluindo as doutrinas de outras escolas e os contos; e que apresenta um resumo completo dos seus conteúdos. Depois de referir *rshi* Kapila e Asuri, referencia Pañchashikha como aquele que expandiu o *darshana*, o que fortalece a hipótese daquele ser o autor do *Shashti Tantra*, tese que possui a concordância da maioria dos comentadores históricos.

Váchaspati Mishra, no seu comentário ao *Vyása bháshya*, 4.13, quando este menciona ‘o tratado’, identifica-o como sendo o *Shashti Tantra*, reforçando a sua notoriedade nos circuitos *Sámkhya*.³⁹

Outro capítulo deste *Ahimbudhnya Samhitá* refere-se ao *Yoga* e o seu autor é denominado *Hiranyagarbha* (o ovo cósmico). O *Yogánushásam* apresenta 2 secções sobre *nirodha Yoga*, apresentando semelhanças com a definição de *shrí* Patañjali, no *Yoga Sútra*, 1.2⁴⁰ (*Yoga chitta vrtti nirodhah* – *Yoga* é o controlo da frequência das ondas mentais).

A formulação definitiva destas doutrinas processa-se ao longo de centenas de anos, com debate de ideias, contra-argumentações, exposições. Vodhu, Jeigíshavya, Devala, Janaka, Vrddha Paráshara, Vársaganya, Vindhavási são alguns dos nomes mais destacados.

³⁸ “Há evidências que indicam que nos estágios iniciais da sua história, o *Sámkhya* foi conhecido como shasthitantra. Shasthitantra significa a apresentação do *Sámkhya* através de uma enumeração de 10 *múlikárthas* e 50 *pratyaya-sargas*.”, Gopal Lallanji, *Retrieving Sámkhya History An Ascent from Dawn to Meridian*, pág. 17. Segundo Gopal, Pañchashikha terá sido o autor desta obra.

³⁹ Não é de refutar a existência de várias versões do *Shashti Tantra*, como a de Várshagana, reputado membro desta escola de pensamento, sendo, possivelmente, segundo vários autores como Gopal e Mukta Biswas, posterior à obra original de Pañchashikha com o mesmo nome. Váchaspati Mishra, no *Tattva Kaumudí*, refere um texto alternativo, o *Rájavártika*, surpreendentemente semelhante ao *Sámkhya Káriká*, enquanto o *Ahimbudhnya Samhitá* se aproxima do *Sámkhya* dos *purána* e do *Mahá Bhárata*.

⁴⁰ *Yoga Sútra*, 1.2: योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः

No entanto, a cronologia destes autores permanece obscura, consequentemente, parece quase impossível determinar com a objectividade desejável o ano das suas obras. Os relatos contraditórios entre os diversos autores não facilitam a hercúlea tarefa de encontrar um critério uniforme de catalogação.

As referências ao *Sámkhya* a partir dos seus opositores e das traduções para outras línguas são preciosas neste enredo das fontes bibliográficas. O *Buddhacharita* de Ashavaghosha, em 100 EC, cita o nome de *rshi* Kapila⁴¹ e contra-argumenta com o sistema *Sámkhya*.

Uma das primeiras versões do *Sámkhya Káriká* é uma tradução chinesa, o *Chinsaptati* de Paramártha, o budista, entre 545 a 569 da era comum, o que permite datar o *Sámkhya Káriká* entre 350 e 500 EC.

Vársaganya e Vindhyavási deixaram-nos fragmentos que contêm preciosa informação sobre o *Sámkhya* do seu tempo. Conta-se que Vindhyavási (cerca de 300/ 400 AEC), famoso mestre de *Sámkhya*, e que, por vezes, aparece erradamente na tradição chinesa como autor do *Sámkhya Káriká*, escreveu uma obra sobre o *Sámkhya Shástra*. Paramártha conta no *Vasubandhucharita* que Vindhyavása aprendeu com Vársaganya (100-300 EAC). Este teria mantido acesas discussões com um mestre budista, Buddhimitra, o futuro professor de Vasubandhu.

Há ainda a referência de que um *Sámkhya Guru* terá escrito um tratado de *Sámkhya* em 70 versos, Vársaganya ou Vindhyavása (ou um discípulo que genericamente seja referido pelo nome do seu mestre, já que coincidir temporalmente Vindhyavása com Vasubandhu é

⁴¹ Ashavaghosha atribui a apresentação de *Buddhacharita* a Arada, “(...) o pré-Buddha professor de *Sámkhya* (...)”, Gopal Lallanji, *Retrieving Sámkhya History An Ascent from Dawn to Meridian*, pág. 22. Arada refere que perspectivas similares à dele foram expostas por Jeigísavya, Janaka, Vrddha-Parásara, todos figuras proeminentes do *Sámkhya*. Arada (entre 650 e 500 AEC) é considerado um dos dois mestres com os quais Siddhártha Gautama aprendeu, antes de se iluminar. Vários são os autores que defendem que na origem do Budismo está o *Sámkhya*, nomeadamente: Johnston, Senart, Grabe, Pischel, Elíade, Burley, entre outros. Arada expõe o sistema *Sámkhya* como inseparável do *Yoga*.

arriscado pois este último seria muito mais jovem), o *Hiranyasaptati*⁴² (os Dourados Setenta Versos), que muitos identificam com o *Sámkhya Káriká*, mas que é duvidoso que o seja. De qualquer forma, Paramártha refere que Vasubandhu compôs outra obra de 70 versos sobre a verdade, o *Paramárthasatya* como resposta aos argumentos *Sámkhya*. Terá sido, sem dúvida, uma fase de grandes discussões, em que se criticavam os pontos de vistas de outras escolas e se vinculavam posições (por volta de 300 AEC).⁴³

Como se depreende, a datação da obra clássica do *Sámkhya Káriká* de Íshvara Krshna é uma questão ainda não totalmente esclarecida. Generalisticamente, situamo-lo entre o século I e a primeira metade do século II.

O *Sámkhya Káriká* de Íshvara Krshna é a obra *Sámkhya* de maior relevância e teve uma enorme influência na história deste sistema filosófico. No entanto, reafirma-se continuamente a antiguidade do *Sámkhya* face ao *Sámkhya Káriká*, como nos adverte E. H. Johnston: “O *Sámkhya* tem uma história de séculos antes de Íshvara Krshna.”⁴⁴ Há mesmo alguns autores que a consideram uma obra modernista do *Sámkhya*, ou o culminar do *Sámkhya* clássico⁴⁵.

⁴² Frauwallner apresenta uma versão ligeiramente diferente e atribui ao livro o título de *Kanaksaptatih*, que teria sido escrito por Vindhyavása e não pelo seu mestre, e terá sido este a argumentar com Buddhamitra. Frauwallner, *History of Indian Philosophy*, pág. 224

⁴³ A hipótese de que Íshvara Krshna precedeu Vasubandhu e que foi ele o autor de *Hiranyasaptati* não é muito viável, pois a escola de Vársaganya introduz algumas alterações ao *Sámkhya* original. A confirmar-se a hipótese de Íshvara Krshna ser contemporâneo de Vindhyavása, então terá escrito o *Sámkhya Káriká*, também em 70 versos, para repor as teses originais do *Shashti Tantra*.

⁴⁴ Johnston E. H, *Some Sámkhya and Yoga Conceptions of the Shvétáshvatara Upanisad*, JRAS, Vol. 30, pag. 876. Dasgupta Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, pág. 218, reafirma esta convicção de que o *Sámkhya Káriká* introduziu alterações ao *Sámkhya* antigo.

⁴⁵ É a visão de Larson que não determina etapas históricas no *Sámkhya*, mas apenas considera o *Sámkhya* clássico que divide em duas fases, pré-*káriká* (onde inclui Patañjali e Pañchashíkha) e *káriká*. Esta cuidadosa atitude de Larson deve-se à ambiguidade, à escassa e controversa cronologia das fontes bibliográficas antes de Íshvara Krshna, mas desmotiva à recuperação dos fragmentos necessários para uma reconstrução histórica do *Sámkhya*, que muitos autores defendem, como Gopal Lallanji ou Johnston.

A ausência de textos isolados e independentes sobre *Sámkhya* e o progressivo reconhecimento global do *Sámkhya Káriká* teve o nefasto efeito de condicionar posteriores interpretações do *Sámkhya* e levar ao esquecimento os ancestrais ensinamentos. Por outro lado, a partir de Íshvara Krshna, o sistema filosófico parece ter-se tornado estático e quase nenhuma nova contribuição para a sua hermenêutica teve lugar.

De qualquer forma, é o mais referenciado, standardizado, popular e venerável texto do *Sámkhya* histórico, “(...) a pérola de toda a literatura escolástica da Índia.”⁴⁶ que oferece um tratamento sistemático das teorias da doutrina. Íshvara Krshna menciona *rshi* Kapila, Ásuri e Pañchashikha (*sútra* 70) e afirma que a sua obra está de acordo com o conhecimento que foi transmitido por *shishya param pará*, de mestre a discípulo (*sútra* 71), o que permite supor que conhecia a literatura e a vida dos filósofos que o antecederam, contextualizando assim a sua obra na linhagem do *Sámkhya* antigo.

Íshvara Krshna refere no *sútra* 72, que a sua obra, *Sámkhya Saptati* (dos 70 versos) sumaria os princípios *Sámkhya* expostos no *Shashti Tantra*⁴⁷, excluindo as referências a histórias ou lendas e omitindo os argumentos de outras escolas, o que permite induzir que Íshvara Krshna vai apresentar os princípios consensualmente estabelecidos do *Sámkhya*, excluindo os pontos de maior contestação. Supomos, então, que o sistema não teve uma única forma estática e que haveria diferentes versões de pontos importantes, configurando o *Sámkhya* como uma tradição dinâmica e viva; que os seus predecessores utilizariam os contos e as histórias para transmitir os ensinamentos; e, ainda, que o *Shashti Tantra* se encontraria de acordo com a linhagem dos antigos *rshi*, como já foi referido.

O prestígio do *Sámkhya Káriká* revela-se pela quantidade de comentários que gerou. Os *Káriká* e *Bhášhyam* são transliterações, traduções e análise de obras, páginas de grande

⁴⁶ Biswas Mukta, *Sámkhya-Yoga Epistemology*, pág.11

⁴⁷ Íshvara Krshna omite os 10 *múlikártha*. O facto de anunciar que excluirá parábolas e contestações de outras escolas, sugere a possibilidade do *Sámkhya Sútra* ser uma obra anterior ou uma compilação de tratados anteriores, pois nesta refutam-se os argumentos de outros sistemas e recorre-se amiúde a contos e parábolas.

conteúdo filosófico, de síntese e rigor sobre o texto original, ou que se crê ser fidedigno, evitando-se a interferência subjectiva criativa dos autores.

A tradição do ‘comentário’ é profunda na Índia, mais do que a produção de novas obras: “Não são as novas criações de trabalhos que geram o maior interesse e estima, mas os antigos veneráveis trabalhos – as santas revelações dos videntes do passado antigo.”⁴⁸ O próprio Íshvara Krshna deixa claro que não acrescenta novos princípios à teoria. A individualidade deste sábio, e dos restantes, por mais distinta que seja, dilui-se na linhagem da qual ele é um mero mediador, um transmissor e não propriamente um autor, um criador. Talvez por isso, tanto se desconheça acerca destes grandes mestres quanto à idade, personalidade, ou situação social.

Alguns destes comentários foram tão importantes que ultrapassaram os próprios textos originais. Noutros casos, podemos conhecer os textos originais a partir dos comentários. Mas naturalmente que há alterações à doutrina pelas interpretações dos comentadores.

O *Yuktidípiká* (à letra significa ‘luz da argumentação’) é o mais antigo, extenso e pormenorizado comentário do *Sámkhya Káriká*. É de um autor desconhecido, data sensivelmente de 550 EC e procura com rigor defender o *Sámkhya* dos ataques das outras escolas, possuindo a característica única de referir as perspectivas dos *guru* do *Sámkhya* pré Íshvara Krshna, provavelmente recuperando os argumentos propostos por Vasubandhu, já referido anteriormente. O comentário de Guadapáda, o *Sámkhya Káriká Bháshyam*, anterior ao séc. VIII, segundo Anne-Marie Esnoul, é igualmente uma importante e clara exposição dos princípios da obra. Madhava, no século XIV apresenta o *darshana* através da explicitação do *Sámkhya Káriká*, no *Sarva Darshana Samgraha* e é considerado um dos últimos grandes mestres.

Outros comentadores e livros tradicionais são *Shrí Váchaspati Mishra* (*Sámkhya Tattva Kaumudí* - A lua cheia das verdades do *Sámkhya* – *bháshya* sobre o *Sámkhya Káriká*) no séc. IX; o *Rájavárttika*, também sobre o *Sámkhya Káriká*, atribuído a Rájá, livro que se

⁴⁸ Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 220

perdeu; Aniruddha, no final do século XV (*Aniruddhavr̥tti* sobre o *Sámkhya Sūtra*); Vijñána Bhikshu (*Sámkhya Pravachana Sūtra - bhásya* sobre o *Sámkhya Sūtra* no séc. XVI, em que defende um *Sámkhya* teísta apresentando-o como genuíno *Vedanta*, enquanto acusa o *Adveita Vedanta* de ser uma moderna falsificação; e o *Sámkhyasára*); e, finalmente, entre outros possíveis, Bhávaganesha (*Sámkhyatattvayáthártdyadípāna*) e Náráyanatirtha (*Sámkhyachandrika – bhásya* sobre o *Sámkhya Kárikā*).

Toda a antiga tradição confirma a inseparabilidade do *Sámkhya* e do *Yoga*: são *sanátana dve*, as duas filosofias eternas. No *Bhagavad Gítá*, talvez a obra mais influente na tradição hindu, afirma-se que aquele que compreende que o *Sámkhya* e o *Yoga* são um só, esse entende correctamente e que o estado obtido pelos adeptos do *Sámkhya* é também conquistado pelos *yogi*: “As crianças, não os sábios, são os que falam do *yoga* do conhecimento e do *yoga* da acção ou a realização de acções como se fossem diferentes. O que se instala realmente num deles obtém o fruto de ambos.”⁴⁹ Mais à frente, em 5.6 acrescenta-se que o *Sámkhya*, identificado como renúncia, sem o *Yoga* não atinge o seu objectivo.

O *Yoga* está presente em vários *Upanishad*⁵⁰ e nas obras *Moksha Shástra*, nos *purána*, e nos *itihása*, tal qual o *Sámkhya*. Numa primeira fase, a sua abordagem era

⁴⁹ H. H. Svámin Shivánanda Sarasvatí, *Shrimad Bhagavad Guita Diálogos com lo eterno*, Ediciones Librería Argentina, Madrid, 1999, cap. 5.5

⁵⁰ Algumas referências: *Teittiríya Upanishad*, que afirma que o *yogi* deve elevar-se através da meditação em *purusha* que mora no coração; *Jeiminíya Upanishad*, referindo o *pránáyāma* (exercícios de respiração) e o valor da expiração no processo *yogi*; *Prashna Upanishad*, com o conceito de *prána* e sub-*prána* (os *váyu*) que asseguram as actividades vitais: *prána* (energia), *apána* (eliminação) *samána* (digestão), *udána* (fonação), *vyána* (circulação), também em *Brhadáranyaka* e *Chhándogya*; *Katha Upanishad*, com os exercícios de concentração que nos permitem passar a estágios mais subtis, a restrição dos sentidos (*pratyáhára*) e a absorção destes, da mente e do intelecto como o mais alto dos estados do ser; em *Meitri Upanishad*, de novo referência ao *Yoga* como método de concentração e meditação. E, evidentemente, *Shvetáshvatara Upanishad*, repleta de referências ao *Yoga* e ao *Sámkhya*.

essencialmente de carácter místico, com base na vivência dos *rshi* e sábios iluminados que experienciaram a luz brilhante do *purusha* (*átmá*).

Segundo a interpretação de Erich Frawallner,⁵¹ as diversas referências ao *Yoga* nesta literatura mais antiga podem ser resumidas em três pontos essenciais: a necessidade de fechar as portas dos sentidos, a quietude da mente e o conhecimento directo do *purusha* / *átmá*. Gradualmente, torna-se urgente uma sistematização dos seus exercícios e dos pressupostos teóricos que permitam que outros possam alcançar o conhecimento libertador.

Frawallner encontra justamente na vocação pedagógica do *Yoga* o fundamento para o desenvolvimento da teorização do sistema. Três itens se tornam fundamentais ressaltar: a necessidade de uma educação moral que conduzirá ao estabelecimento duma teoria ética (*yama* e *niyama*), uma preparação formal externa (*ásana* e *pránáyáma*) e, evidentemente, os exercícios de concentração, que irão ser designados por *shrí* Patañjali como *samyama*. Codificam-se as técnicas de concentração/ meditação a partir de vários elementos ao longo da expansão cósmica, em níveis cada vez mais subtis, de objectos físicos até às formas das *deidades*; e outras. O domínio que advém da prática do *Yoga* e a concentração sobre os diferentes elementos das esferas de evolução faz surgir os poderes e aparecem também os tratados sobre os *siddhi*.

Se continua a ser essencial a apreensão directa, não mediatizada pela mente, da luz do Ser, questões mais teóricas/metafísicas surgem da própria prática e impõem-se com a exigência de esclarecimento e aprendizagem. Assim, conceitos como *chitta*, *átmá*, *purusha*, *jñána*, *buddhi*, *vijñána*, e outros, vão sendo alvo de reflexões no seio do universo *yogi*.⁵²

⁵¹ Erich Frawallner, *History of Indian Philosophy*, pág. 109

⁵² O *Sámkhya Káriká* é uma obra de exposição de argumentos, onde o termo *vijñána* é recorrente enquanto actividade puramente teórica/ discriminatória e que está na base da famosa expressão *neti, neti*, eu não sou isso. O *Yoga Sûtra* utiliza o termo *viveka* que aponta para uma actividade mais intuicional e directa, mas coincidente com o sentido de *vijñána*. Existem ainda algumas outras divergências linguísticas, como é o caso de *chitta* que no *Yoga* é muitas vezes usado como mente, consciência, enquanto no *Sámkhya* se usa *buddhi* e *antahkarana*, mas não são decisivas para fundamentar uma diferença entre os sistemas.

Existem alguns autores que defendem o modelo ontogénico (expressão de Mikel Burley para designar uma mesma origem do *Yoga* e do *Sámkhya*). Eric Frauwallner afirma que “(...) o período mais antigo não conhece um sistema de *Yoga* independente mas reconhece apenas a escola do *Yoga* do *Sámkhya*.”⁵³ Dasgupta sublinha que “A afinidade do sistema de pensamento *Sámkhya*, geralmente atribuído ao mítico sábio Kapila e o *Yoga* de o grande mestre Patañjali é tão grande nos mais importantes pontos de interesse que devem ser considerados como modificações de um sistema comum de ideias.”⁵⁴ E radicaliza a sua opinião com a asserção de que o *Yoga Sûtra* é apenas um veículo das ideias *Sámkhya*. Chapple afirma também que *shrí* Patañjali estruturou o *Yoga Sûtra* “(...) debaixo da sombrinha filosófica metafísica da escola *Sámkhya*.”⁵⁵ Larson designa o *Yoga Sûtra* como Patañjala *Sámkhya*, uma visão de Patañjali sobre o *Sámkhya*. Eliade, Zimmer, e outros, partilham a mesma concepção.

Em oposição à tese de subordinação do *Yoga* ao *Sámkhya*, Feurestein defende a separação entre estes sistemas que possuem individualmente valor intrínseco, acusando nomeadamente Vyása de interpretar o *Yoga Sûtra* à luz do *Sámkhya* e influenciar os estudiosos posteriores.

Uma das razões para a alegada separação entre estes dois *darshana* é a diferença de metodologia: o *Sámkhya* exigindo uma análise teórica, uma racionalização ou discernimento

⁵³ Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág.383. No entanto, este autor refere, na pág. 225, que apesar dos fundamentos teóricos do *Yoga* expressos por *Shrí* Patañjali serem claramente de origem *Sámkhya*, há alguns desvios, o que faz com que sejam sistemas independentes.

⁵⁴ Dasgupta, Surendranath, *Yoga as Philosophy and Religion*, Motibal Banarsidass Publishers, Delhi, 2007, pág. IX. Dasgupta defende que filosoficamente o *Yoga* é um ramo do *Sámkhya*, mas que preservou os seus traços peculiares (idem, ibidem, pág. 106), porque sendo um método e não um sistema filosófico pode-se relacionar com diferentes perspectivas, opinião que contestamos por considerarmos que o *Yoga* é um sistema filosófico prático. Na sua obra *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, pág.219, Dasgupta declara que o *Yoga* é o *Sámkhya* com *Íshvara*

⁵⁵ Chapple, Cristopher Key, *Disciplines and Vows (Yamas and Vratas): How the Mystical yields to the ethical in Yoga and Jainism*, Theological Studies Faculty Works, 2007, http://digitalcommons.Imu.edu/theo_fac/167, pág. 11

de teor mais intelectual, o *Yoga* uma experimentação pessoal, uma visão mais mística, uma prática contemplativa, “(...) um sistemático treino do corpo e do espírito”⁵⁶ que fornece os meios para uma experiência directa da libertação.

Se o *Yoga Sûtra* não se apresenta como um tratado clássico de argumentação lógica, não exclui, porém, a reflexão sobre as causas do sofrimento e a estrutura psíquica do ser humano, a consciência ou o conhecimento das etapas da evolução cosmológica às quais as técnicas e objectivos da concentração se referenciam; e foi codificada também como uma forma de *ánvīkshikī*, de raciocínio.

Por outro lado, o *Sámkhya* é, não só metafísico, mas soteriológico: os meios de inquirição da verdade através de processos intelectuais e do pensamento discriminador permitem chegar a uma verdade metafísica, mas esta tem de ser acompanhada por uma transformação radical do sujeito (com a perda da sua individualidade relativa que é vivenciada como absoluta no modo de ser duma consciência menos esclarecida e que é a da maioria dos seres humanos ainda não despertos). Ora, isso não é possível apenas através do raciocínio.

A complexidade reside no facto de, no *Sámkhya*, a distinção entre o manifestado (*prakṛti*), o não-manifestado (*mūla prakṛti*) e o conhecedor (*puruṣa*), tal como é explicitado no *Sámkhya Káriká* 2, implicar a separação radical entre *prakṛti* e *puruṣa*, ou seja, entre os fenómenos (nos quais se inclui a mente) e o sujeito puro do conhecimento, um númeno, na terminologia kantiana, que não tem relação com qualquer conteúdo da consciência intencional; assim, em algum momento deste processo, há um salto do pensamento racional para um conhecimento supra-racional. O *Sámkhya* é racionalidade, sim, mas inclui a supra-racionalidade.

Outras das diferenças aludidas é que o *Sámkhya* seria ateísta e o *Yoga* teísta: “O Yoga assume a realidade dos vinte e cinco princípios e inclui neles o princípio de Deus.”⁵⁷ Esta alegação é obscura e surge reforçada historicamente com a literatura secundária, como o

⁵⁶ Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág 106

⁵⁷ Biswas Mukta, *Sámkhya-Yoga Epistemology*, pág. 39

Mahábhárata (questionamo-nos se esta obra não consideraria qualquer teoria metafísica de cariz mais racional como ateísta), e os *bhášhya*, pois não se encontra nos textos mais antigos uma posição clara a esse respeito, seja uma negação radical, seja uma afirmação da existência de Deus.

Vijñána Bhikṣu esforça-se por demonstrar o lado teísta do *Sámkhya*, afirmando inclusive que, na sua origem, o era, tendo-se tornado ateísta porque a teoria da evolução não necessitava, em rigor, de um Deus para a explicar. Segundo Dasgupta, poderemos encontrar uma posição teísta no *Shashti Tantra*, obra que é por muitos considerada a versão provável mais fiel das palavras de *rshi* Kapila, mas que, no entanto, se encontra num contexto *veisnava*, o que pode ter influenciado esta interpretação; e que Pañchashikha terá modificado este aspecto da doutrina introduzindo o carácter ateísta: “Se esta suposição é razoavelmente sustentável, então, teremos três níveis de *Sámkhya*, primeiro um teísta, cujos detalhes se perderam, mas que foram mantidos numa forma modificada pela escola de *Sámkhya* de Patañjali, segundo, um ateísta representado por Pañchasikha, e uma terceira modificação ateísta no sistema *Sámkhya* ortodoxo.”⁵⁸

Não tendo sido problematizada ao longo dos tempos, esta tese do ateísmo tornou-se parte da doutrina, mas não resiste a uma análise mais profunda das obras *Sámkhya*, já defendida por actuais estudiosos: “Os textos *Sámkhya* não referem explicitamente Deus, não porque eles não creiam na Sua existência, mas porque não encontram uma justificação racional do Seu papel no seu sistema filosófico.”⁵⁹ O alegado ateísmo do *Sámkhya* deve-se

⁵⁸ Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Vol. 1, pág. 221. Nesta mesma obra, na pág. 234, nota 1, o autor declara que não se encontram argumentos no *Yoga Sútra* que provem a existência de Deus.

⁵⁹ Gopal, Lallaji, *Retrieving Sámkhya History An Ascent from Dawn to Meridian*, pág. 311. Um estudo de Latika Chattopadhyaya (*Self in Sámkhya Philosophy*, 1982) referenciado por Gopal, pp. 314-316, compara e analisa diversas obras relativas ao *Sámkhya*, incluindo os *Upanishad*, *Mahábhárata* e *purána*, demonstrando que não há provas objectivas de um não-ateísmo: “Os argumentos de ateísmo discerníveis no *Sámkhya* não provam conclusivamente que os seus autores necessariamente não possuíam qualquer crença num ser divino; o que eles provam na realidade é que o *Sámkhya*, enquanto filosofia, não poderia incluir no seu contexto algo como Deus, que não pode ser alcançado através do processo de raciocínio.”

ao facto da sua teoria da evolução, que se desenvolve num critério de exigência restrita de racionalidade, não recorrer a um princípio externo divino para a explicar. No entanto, as características atribuídas a *purusha*, como a intemporalidade, a onisciência e a imutabilidade, aproximam-no do conceito de divino, mas não no sentido religioso ocidental de um Deus criador.

O *Sámkhya Káriká* refere explicitamente o panteão dos *deva* (versículos 53 e 54) para referir que neles há o predomínio de *sattva*, o que significa que não nega as divindades védicas, não lhes conferindo, porém, um especial papel no palco da salvação; enquanto o *Yoga Sûtra* (1.26) não fala das divindades védicas, mas apenas de um único especial, *Íshvara*, que lhe vale o epíteto de teísta. Mas este *Íshvara*, diz o texto, está associado ao som concentrador (*jápa*) *Om*, a sílaba sagrada, ou seja, tem sentido num contexto de técnicas de meditação.

Íshvara é um ser desde sempre absolutamente livre, isto é, sem nunca experimentar a ligação ao fenómeno. Apresenta mais semelhanças com um arquetípico excelente *guru*, um *mahá guru*, do que com um deus transcendente e criador. Vyása no seu comentário ao *Yoga Sûtra*, 1.25, afirma que *Íshvara* é aquele que acorda a Graça nas criaturas e que se elevou ao mais alto nível de conhecimento, sendo onnisciente e que, por compaixão, profere a doutrina e nos salva dos fins do mundo e das vidas de *Brahman*. *Íshvara* é identificado com *Lord Shiva* de quem os *yogi* são devotos.

No *Sámkhya Káriká* fala-se também de um excepcional vidente, *rshi Kapila*⁶⁰, o mestre fundador, cujos atributos perfeitos e de salvador da humanidade pela transmissão da doutrina, o aproximam de um profeta.

Quanto a nós, o *Sámkhya* não exclui o domínio da crença (em Deus), sendo possível manter a convicção do ateísmo/teísmo numa perspectiva meramente teórica e cosmológica e, inclusive, prática. A questão é que o *Yoga* não se inscreve num domínio de crenças, assim, é indiferente, para o sucesso da sua prática, ser-se religioso, ou não.

⁶⁰ “Apesar das diferenças nominais, o papel de *rshi Kapila* no sistema *Sámkhya* é surpreendentemente similar ao de *Íshvara* no *Yoga*.”, Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 51.

Relativamente à problemática do *Yoga* e do *Sámkhya* serem *sanátana dve*, a nossa tese é que o *Sámkhya* se apresenta como uma hermenêutica racionalista da cosmogénese, e pretende ir até onde a inteligência humana nos estados de Iluminação pode chegar, reconhecer e transmitir, isto é, ao instante imediato após a manifestação cósmica, apontando, no entanto, pistas para além do ponto zero fenoménico. Assume-se paralelamente como uma antropogénese, enquadrando o ser humano na envolvente cósmica. O *Yoga* adopta a metafísica *Sámkhya* e possibilita a reintegração cósmica. Existem assim “(...) boas razões para supor que a metafísica *Sámkhya* é, pelo menos em parte, uma formalização teórica de verdades guardadas para serem *reveladas* pela contemplação *yogi*.”⁶¹

Os princípios *Sámkhya* são os pressupostos teóricos do *Yoga*, com o reconhecimento dos 24 *tattva* mais *purusha* (considerado o 25º *tattva*), com o reconhecimento dos três *pramána* (fontes de conhecimento correcto), o conceito de Consciência Pura - *purusha*, o visor (*drashtr*); e de *prakrti mahá shakti*, o que é visto, o visível (*drshya*); a teoria dos *guna*, o conceito de uma *múla prakrti* não-manifestada. Usam os mesmos termos para explicar de que forma se dá a manifestação (a inspiração de *purusha* sobre *múla prakrti*), que o erro e sofrimento resultam da confusão e ilusória conjugação *purusha* e *mahá shakti* (*samyoga*), que a desidentificação com as manifestadas formas inicia o processo do conhecimento e o retorno de cada *tattva* ao princípio formador – a não manifestada *múla prakrti*. Ambos defendem que *keivalya* é o isolamento de *purusha* e que o objectivo da *mahá shakti* é a libertação.

Defendemos que o *Sámkhya* é a dimensão teórica do sistema filosófico e o *Yoga* é a sua aplicação ao ser humano, traduzindo e tornando possível a vivência das realidades metafísicas e científicas prescritas pelo *Sámkhya*.

⁶¹ Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, Routledge Edições, Londres, 2012, pág.43

1.2 *Purusha, Múla Prakrti e Mahá Shakti.*

“Como não tem raiz, a raiz é sem raiz.”⁶²

Iniciamos este capítulo pela explicitação da raiz etimológica do termo *Sámkhya*. No seu sentido geral indica número, ou por poder derivar de *parisámkyána*, enumerar. Assim se diz do *Shástra* que conta e conhece os *tattva* (fases da evolução cósmica). Provém da raiz *khyá* (conhecimento), tomando o sentido de raciocínio, pensamento. Como *Sámkhya* e *sámkhyána* são sinónimos, apesar de formados com diferentes sufixos, apresentam o mesmo significado de *viveka* ou *buddhi*, inteligência.⁶³ O *Sámkhya* apresenta-se assim como um conhecimento descritivo, enumerativo e racional dos princípios ou categorias que deram origem ao universo tal como nos aparece. A palavra *sam*, significa completo, juntar, perfeito. Será então uma correcta compreensão do ser: “*Sámkhya* significa a filosofia do conhecimento correcto.”⁶⁴ Julgamos que esta afirmação implicará tanto a excelência do objecto de reflexão, como do seu método de investigação.

Íshvara Krshna utiliza o termo *samyak khyáti*, no sentido de uma exposição apropriada.⁶⁵ O termo *guhya* presente no aforismo 69 envolve algo secreto e enigmático, que mais uma vez reforça a ideia de que, mesmo antes da sistematização por *rshi* Kapila, circulavam há muito estes conhecimentos no círculo interno de um particular grupo.

⁶² Aniruddha, “*Sámkhya-Pravacharana Súra Vrtti*”, *The Sámkhya Philosophy*, Nandalal, Sinha, Edições Munshiram Manoharlal, Nova Deli, 1979, Livro I. 67, Pág. 111

⁶³ *Shrí* Patañjali utiliza o termo *prasamkhyána* no sentido de supremo conhecimento, em *Yoga Sútra*, IV. 29

⁶⁴ Biswas Mukta, *Sámkhya-Yoga Epistemology*, pág.2

⁶⁵ Lallanji Gopal reforça o sentido do *Sámkhya* como conhecimento apropriado (racional), mais do que o de numeração, recordando-nos que Vyása, no seu comentário ao *Yoga Sútra*, afirma que só há um *Darshana*, *khyáti*, termo que exprime exposição.” Ele mostra que no *sámkhya* a raiz é *khyá* com o *upasarga sam* como prefixo para indicar ‘apropriado.” Gopal, Lallaji, *Retrieving Sámkhya History An Ascent from Dawn to Meridian*, pág. 38.

Íshvara Krshna nomeia *rshi* Kapila não pelo nome, mas por *muni*, ou *parama rshi*, cujos termos são mais comuns na tradição *shramana* do que nos cultos ritualistas dos *Veda*. Estes grupos preocupavam-se essencialmente com as grandes questões sobre o destino e a natureza da vida em geral e da humana em particular.

O uso de *samyak khyāti* no contexto de um *sútra*, onde todas as palavras são cuidadosamente avaliadas, pode indicar que, no entender de Íshvara Krshna, seria esse o sentido original (para *rshi* Kapila). *Sámkhya* designaria então uma forma de *ánvīkshikí*, de investigação e exposição racional, uma disciplina lógica e metafísica algo hermética e reservada: “Originalmente *Sámkhya* não se referia a qualquer sistema de filosofia. Ele significaria filosofia em geral. Todas as formas de especulações filosóficas estavam cobertas por este termo.”⁶⁶ *Sámkhya* era sinónimo de filosofia, de *darshana*. Só gradualmente o *Sámkhya* terá construído o seu sistema doutrinário específico.

É também encarado como uma disciplina espiritual que conduz ao supremo conhecimento do ser (*parisámkhyána*, termo também usado por *shrí* Patañjali). Para Íshvara Krshna, a compreensão dos princípios do *Sámkhya* conduzirá o ser humano à libertação, superando definitivamente o sofrimento que é intrínseco a qualquer forma de vida manifestada. Assim é revelado no primeiro aforismo do *Sámkhya Káriká*⁶⁷.

⁶⁶ Gopal, Lallaji, *Retrieving Sámkhya History An Ascent from Dawn to Meridian*, pág. 40

⁶⁷ *Sámkhya Káriká*, 1: दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ

दुष्टे सापथार्थे चैकान्तत्यन्ततोऽभावात्

duhkha-trayábhigátáj-jijñásá tad-apaghátake hetau

drshte sá 'páarthá chen-neikántátyantato 'bhávát

“Devido ao tormento provocado pelas três espécies de dor, (procede) a investigação sobre os meios de a prevenir; este inquérito não é supérfluo, porque comuns (meios) existem, mas falham em prevenir a dor de forma certa e permanente.” Sinha, Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág. 1.

As espécies de dor: *adhyátma*, relativo à condição de sujeito encarnado e que pode ser mental (ocasionado pelo desejo, raiva, perda, confusão, medo, tristeza, inveja, não-obtenção dos objectos do desejo) ou corporal (pela desordem do alento, da bílis, fleuma, entre outros); *adhibhúta*, a dor causada pelos elementos (homens,

No seu sistema filosófico encontramos dois enigmáticos conceitos: *purusha* e *múla prakrti*.

Múla prakrti é *avyakta*,⁶⁸ pura indeterminação, que tudo permeia e tudo contém num estado indiferenciado primordial, precedendo o tempo (real) e o espaço. Ela é a raiz do todo cósmico, é o “(...) Não-manifesto, o Fundamento Não-sensível e Causa do Mundo.”⁶⁹

Múla prakrti aproxima-se da categoria de substância da filosofia ocidental, no sentido em que subsiste por si só; a sua mesmidade não está ontologicamente ligada à identidade das coisas, possui a capacidade de *estar sozinha*. É, então, não-produzida, mas produtiva e dinâmica. A *múla prakrti* é a-espacial e atemporal, sem forma ou aparência.

A *múla prakrti* é o dinamismo em equilíbrio dos três *guna*, das suas qualidades, *sattva* (equilíbrio, luz), *rajas* (movimento, agitação), *tamas* (inércia, obscuridade) mas, apesar dessa *trimúrti* (trindade) dos *guna*, não é constituída por partes apesar de produzir o molde de todas as particularidades. Quando há partes, há aumento ou diminuição, o que não acontece em *múla prakrti*.⁷⁰ As forças potenciais e opostas de cada *guna* estão equalitativamente distribuídas, contidas neles mesmos, existem apenas sob uma fina e subtil latência, “(...) nem existentes, nem não existentes (...)”.⁷¹ É através da mútua oposição que o equilíbrio se cria.

animais selvagens, pássaros, répteis); *adhideiva* (causado por agentes celestiais, sobre-humanos, tais como forças planetárias, elementos atmosféricos, como o frio, a seca, as tempestades; *Yaksa*, *Rákshasa* e outros seres sobrenaturais).

⁶⁸ *Prakrti* enquanto *avyakta* é denominada como *vishayin*, aquilo que contém todos os objectos (*vishaya*).

⁶⁹ Comentário de Narendra ao “*Tattva Samása*”, *sútra* 2, Sinha, Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág. 3

⁷⁰ *Svarúpa parináma: prakrti* no seu estado de equilíbrio indiferenciado. *Virúpa parináma*: processo de manifestação.

⁷¹ Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 278. Dasgupta refere também este carácter indeterminado, indefinido, incoerente (no sentido de não específico), onde as categorias de ser e não-ser não podem ser apropriadas: “É um estado de ser que é como se fosse não-ser. (...) É um estado do qual não se pode dizer que exista ou que não exista, pois não serve nenhum propósito, mas é hipoteticamente a mãe de todas as coisas.” Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, pág. 245

Tudo nela está contido apenas como genuína potencialidade. A *múla prakrti* tem, pois, um conteúdo latente: “*Pradhána* é isso no qual todas as coisas estão contidas (...)”⁷² É *natura naturans*, princípio de existência de todas as coisas e substrato da sua dissolução. Como tal, garante a unidade e a interdependência de todas as coisas.

Este útero de possibilidades cósmicas torna-a como que constituída de uma “materialidade transcendente”⁷³. Talvez tenha surgido daí o erro histórico para a considerar como matéria ou como o conjunto de todas as “coisas” existentes e o ter sido traduzido por matéria ou matéria primordial influenciou uma visão exclusivamente realista do *darshana*.

Burley acrescenta ainda que ela é inactiva enquanto *avyakta*, puro equilíbrio dos *tattva*. Também para Anne Marie, *pradhána* está mais próximo de um sentido inerte de matéria, concepção que suscita algumas reservas, já que o seu potencial criativo, o seu ímpeto de ser causa eficiente (para dar azo à manifestação) lhe é inerente. Há nela, intrinsecamente, um dinamismo potencial, um dinamismo sem movimento, diríamos, que a aproxima mais do conceito de natureza universal enquanto *conatus* defendido por Freya Mathew em *The ecological self*, posição que analisaremos com mais detalhe ao longo deste trabalho.

Através do seu poder de *vikshepa*, de projecção, *múla prakrti* torna-se manifesta pela presença inspiradora e catalizadora de *purusha*, como veremos, denominando-se, então, simplesmente como *prakrti*, ou *prakrti veikarí*, a grande produtora. Nesse sentido, é *máyá*, senhora das formas e dos nomes. Esta feminina e criativa eterna fonte-raiz-destino é a *Mãe*, a *mahá shakti*⁷⁴, a colossal energia cósmica criadora e sustentadora. No *Yoga*, *prakrti* é chamada de visível, o que é visto (*drshya*).

⁷² Comentário de Narendra ao *Sámkhya Káriká*, *sútra* 3, Sinha, Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág. 4.

⁷³ Jacobsen Knut A., *Prakrti in Sámkhya-Yoga, Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, Motilal Banasidass Publishers, Delhi, pág. 5

⁷⁴ Ao longo deste trabalho usaremos tanto o termo *prakrti*, como *mahá shakti*, para designar a dimensão manifestada de *múla prakrti*.

A evolução cósmica é, então, o desenvolvimento do diferenciado a partir do indiferenciado, do particular e do coerente face ao indeterminado e incoerente, a diversidade erguendo-se da unidade, sendo que todas as modificações e mudanças ocorrem no imenso corpo da *mahá shakti*. O seu imenso poder criador não diminui a sua potência.

Segundo o *Sámkhya Káriká*, 8⁷⁵, a extrema subtileza da não-manifesta *múla prakṛti* torna-a não inteligível e inapreensível, mas pode ser conhecida por inferência⁷⁶ através dos seus efeitos, isto é, das suas manifestações: “O conhecimento do Manifesto conduz-nos ao conhecimento da sua causa, o Não-Manifesto.”⁷⁷

Muitos desenvolvimentos ocorreram nos conceitos de *avyakta*, *pradhána* e *múla prakṛti* ao longo do devir histórico do *Sámkhya*. *Avyakta* está associada na escola clássica a *parináma*, ao processo transformativo fenoménico (*tattva vikára*), em que cada princípio surge pela modificação de um dos *guna*; e a *sat kárya vāda*, a teoria que defende que o efeito pré-existe na causa. *Pradhána* é usado com regularidade por Íshvara Kṛṣṇa. O termo *prakṛti* tanto é usado para designar uma só entidade (*múla prakṛti*), como as suas transformações posteriores na escala dos *tattva* – a *mahá shakti* ou *vikṛti*.

⁷⁵ *Sámkhya Káriká*, 8: सौक्ष्म्यात्तदनुपलब्धिर्नाभावात् कार्यतस्तदुपलब्धे:

महदादि तच्च कार्य प्रकृतिविरूपं सरूपं च

saukshmyát-tadanupalabdhir-nábhávát káryatas-tadupalabdheh

mahadádi tat-cha káryam-prakṛtivrúpaṁ sarúpaṁ cha

“A sua não apreensão (isto é, de *prakṛti*) deve-se à subtileza, não à não-existência; é apreendida através dos seus efeitos. Os seus efeitos – *mahat* e os outros são e não são da natureza (*rúpa*) de *prakṛti*.” Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 165

⁷⁶ De acordo com o *Sámkhya Káriká*, 4, *pramána* é o conhecimento verdadeiro que se alcança por três vias: *drśhta* (a experiência directa); *anumāna* (inferência, raciocínio argumentativo); *ápta-vachana* (testemunhos indirectos, como as escrituras, os *Shástra*). Afirma-se a validade da autoridade das escrituras, mas a sua importância é minimizada no *Sámkhya* para obter ou confirmar teses filosóficas. O *Yoga Sūtra*, 7 confirma esta tese, afirmando que o conhecimento correcto provém da percepção, da inferência e da tradição oral.

⁷⁷ Narendra, comentário ao *Sámkhya Káriká*, 2, nota 10, Sinha, Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág.3

O *Sámkhya* afirma também a realidade de outro princípio eterno: *purusha*, Consciência Pura, espectador silencioso da acção criativa da *mahá shakti*. É não-produzido (incausado, portanto) e não-produtor (não é causa de *tattva*).

Purusha no *Yoga* é o visor (o que vê – *drashtr*). Não-activo, é a presença silenciosa que acompanha todo o palco da acção criativa de *mahá shakti* e o desenrolar do véu de *máyá* na diversidade infinita de cores, perfis, nomes, singularidades. Impassível, não participativo, isento de toda a qualidade, é simbolicamente o princípio masculino que pela sua presença, influencia o ímpeto feminino fecundo de *mahá shakti*⁷⁸. Ele é o “(...) archote que ilumina a actividade da Natureza (...):”⁷⁹

Múla prakrti opõe-se a *purusha* que, no entanto, tem as suas mesmas características enquanto *avyakta* (não-manifesto), exceptuando a potência da mutabilidade e o conteúdo fenoménico latente. Segundo os comentadores tradicionais, ambos são incausados e não dependem de qualquer princípio cosmológico ou divino, nesse sentido, *purusha* também é habitualmente traduzido por substância. Ambos são eternos, *anádi* (sem começo) e sem fim (*ananta*).

Ambos são onnipresentes e princípios transcendentais ao universo, são para além de *samsára* e, por isso, são sem transmigração. Só os produtos da manifestação cósmica são sujeitos de transmigração: *buddhi*, *ahamkára* e os restantes elementos, os produtos, os resultados da estranha inefável (não) associação entre *múla prakrti* e *purusha*.

Ambos são singulares e unos. Apesar da diferença que alguns textos mais clássicos atribuem a *múla prakrti* e aos seus produtos, os investigadores do *Sámkhya* antigo sugerem que o termo *prakrti* é usado no singular para denominar o primeiro grupo como um todo: “(...) de

⁷⁸ Tara Michael usa a metáfora do íman que, estando imóvel, põe em movimento as partículas de ferro.

⁷⁹ Renou Louis, Filliozat Jean, *L'Inde Classique*, Edições Payot, 1947, vol. III. 2.1434, pág. 39

modo que elimina o aparente pluralismo do octeto e podemos discernir a existência de uma subjacente unidade.”⁸⁰

Esta questão da unidade de *múla prakrti/mahá shakti* é fundamental para que se assegure a possibilidade do conhecimento científico, que deriva, justamente, da observação e sistematização das características do mundo empírico. Assim, a unidade de *múla prakrti/ mahá shakti* é o pressuposto da objectividade da realidade fenoménica, para que esta seja um campo comum de experiência, para além da semelhança entre o psiquismo humano, isto é, entre as estruturas subjectivas universais de cognição.⁸¹

Purusha é um, sem um segundo. Os *Upanishad* são claros neste aspecto. Caracterizar *purusha* como *eka* (único, só, um) é afirmar que ele é sem mistura (*ekarúpa*), o que o torna não-diferente de todos os outros: “Não-diferença é o essencial atributo entre os Eus (...)”⁸² Ou ainda: “(...) apenas um sem um segundo.”⁸³

Como é que o Um (a) parece ser muitos? Só tem sentido falar da multiplicidade dos *purusha* do ponto de vista fenoménico, da perspectiva do relativo, no que se refere aos ‘eus encarnados’, porque do ponto de vista do absoluto, o *purusha* é unidade não contaminada pela diversidade, os diversos *purusha* são como semelhantes gotas de água do mar, reluzentes ao sol, que ao mar retornam indiferenciadas; são centelhas do *purusha*.

Algumas escolas de *Sámkhya* postulam a pluralidade dos *purusha*, mas para Frauwallner esta é uma inovação ao *Sámkhya* primordial, realizada no *Shashti Tantra*, influenciada pela escola *Veishesika*⁸⁴ e posteriormente veiculada pelo *Sámkhya Káriká*. Mas

⁸⁰ Johnston E. H., *Early Sámkhya – An Essay on its Historical Development according to the texts*, cap. V, pág. 66. Segundo este autor, a noção de *prakrti* como substrato constituinte de todas as entidades, tem a sua base na filosofia de Vársanganya revelando a preocupação sobre a natureza da realidade.

⁸¹ Ver capítulo 3.3

⁸² Vijnánabhikhsu, “Bhášhya ao Sámkhya Pravachana Súra”, Sinha, Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, Introdução, pág. 3

⁸³ “Upanishad Chhándogya”, VI 2. 2, Olivelle Patrick, *Upanisads*, Oxford University Press, 1996, pág. 149

⁸⁴ A forma como algumas escolas *Sámkhya* e *Veishesika* provam a pluralidade dos *purusha* é a mesma, segundo Frauwallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 253/ 4

dessa forma, haveria criação separada de mundos individuais, o que contraria a necessidade de um terreno comum de experiência para a possibilidade do conhecimento empírico e, logo, do conhecimento científico.

Conclui-se, então, que *prakṛti* é análoga em todos os seres, assim como há um imutável reflexo de *puruṣa* em todos os seres. As diferenças espelham apenas díspares disposições de *buddhi* (os *bháva*).⁸⁵ A multiplicidade dos *puruṣa* refere-se, provavelmente, no nosso entender, aos *lingam sharíra* que, de certa forma, representam o reflexo de *puruṣa* em cada *buddhi*, uma espécie de “purushinha” individualizado pela carga dos *samskāra*. Daí o termo corrente nos *Upanishad* de *puruṣa* (homem) do tamanho de um polegar.

Ambos são *alinga*, sem marcas ou características. *Linga* significa que algo tem particularidades que podem emergir ou dissolver-se. *Buddhi* é *linga* pois é a primeira manifestação da *mūla prakṛti* que traz consigo o reflexo de *puruṣa*. O facto de ambos serem *alinga* vem facilitar a resolução do enigmático motivo pelo qual há manifestação. Em *Prakṛti avyakta* (*mūla prakṛti*) não há conhecimento por ser *alinga*. Só há conhecimento e relação com objecto se houver *linga*, particularidades. Ora, para que algo se manifeste é necessário *mūla prakṛti* e *puruṣa*. Na ausência de *puruṣa*, aquela é absoluta indiferenciação não-manifestada, isto é, sem efeitos, sem aparência ou determinações, é um não-objecto.

É esta relação entre *puruṣa* e *prakṛti*, que se vai confundir com uma conjunção (*samyoga*), que permite que o universo venha à existência porque a *prakṛti/ mahá shakti* manifesta-se para os fins de *puruṣa*, para que este a conheça. Toda a manifestação e cada fenómeno em particular e contingente está dependente, quer na sua existência, quer para a

⁸⁵ “As funções pessoais do indivíduo são antes atribuídas a um corpo subtil, o *linga*, que contém todos os princípios físicos excepto os materiais que compõem o corpo mortal em cada existência; ele acompanha a alma durante o curso do ciclo da transmigração.” Johnston E. H., *Early Sámkhya – An Essay on its Historical Development according to the texts*, Volume XV, cap. 4. pág. 43. Os *bhávás* (ou *nimitta*) são as disposições (instintivas, essenciais ou adquiridas) que condicionam as acções e as consequências das acções (*karma*) e, consequentemente, que determinam as condições e circunstâncias de cada transmigração (em bestas, deuses ou seres humanos). Funcionam como uma força motriz da roda do *samsára*.

sua percepção, da cooperação inefável entre *purusha* e *prakrti*. A libertação para o *Sámkhya* e o *Yoga* é unicamente possível pelo conhecimento discriminativo entre *mahá shakti*, *múla prakrti* e *purusha*: “Pela distinção entre o Manifestado, o Não-Manifestado e Aquele que conhece um e outro.”⁸⁶

⁸⁶“Gaudapádabáshya”, Esnoul, Anne-Marie, *Les Strophes de Sámkhya (Sámkhya Káriká) avec le commentaire de Gaudapáda, sūtra 2*, pág.5

1.3 *Sat Kárya Váda, Guna, Tattva*

“No princípio não havia o ser nem o não-ser (...) No começo, não havia nem morte, nem imortalidade (...). O Uno respirava, sem agitação e sustinha-se a si próprio. No começo, o desejo surgiu, foi a primeira semente nascida da mente (...). Quem pode assegurar donde é que tudo veio? E como a criação se deu? Os próprios deuses surgiram depois da criação.

Quem sabe realmente de onde tudo veio?”⁸⁷

A cosmogénese *Sámkhya* procura esclarecer a relação entre a multiplicidade sensível e o uno que estará na sua origem. O *Sámkhya* afirma que o devir (*parináma*) é a lei da realidade fenoménica e procura a causa desse movimento e transformação contínua.

O visível – o contexto da experiência – é contingente e surge duma inefável e estranha relação (que se irá traduzir por uma conjunção ilusória - *samyoga*) entre dois princípios, *purusha* e *múla prakrti*, ambos transcendentais e numéricos dos quais se infere a existência através de um processo transcendental dedutivo denominado *sat kárya váda*.

A teoria das causas, *sat kárya váda*⁸⁸, garante que todos os efeitos são produzidos por uma causa existente, pois a não-existência não é causa de algo, isto é, do nada, nada vem. O pensamento *Sámkhya* exclui a noção de nada e a criação *ex nihilo*.

⁸⁷ Griffith, Ralph, *The Rig Veda Complete*, Forgotten Books, 2011, Livro 10, Hino 128 – Criação, págs. 631/632

⁸⁸ *Sámkhya Káriká*, 9: असदकरणादुपादानं ग्रहणात्सर्वसम्भवाभावात्

शक्तस्य शक्यकरणात्कारणं भावाच्चसत्कार्यं

a-sad-akaranád-upádána grahanát-sarva-sambhavábhávát

shaktasya shakyakaranát- karanabhávách-sat-káryam

“O efeito é sempre existente porque o que não existe não pode ser trazido à existência; porque os efeitos necessitam de uma adequada causa material; porque todas as coisas não são produzidas por todas as causas; porque uma causa eficiente pode apenas ter como efeito aquilo para o qual é competente; e ainda porque o efeito possui a natureza da causa.” Sinha, Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág. 9

O efeito pré-existe na causa mesmo antes de se manifestar, enquanto possibilidade. Váchaspati Mishra, no *Tattva Kaumudí*, comentando este *sútra*, rejeita o argumento *siddha sádhaná dosha* que alega ser um absurdo estabelecer o que já está estabelecido, ou seja, se o efeito é pré-existente, então torna-se desnecessária a operação causal de o tornar existente. Váchaspati contra-argumenta, pois é um absurdo a possibilidade de todas as coisas serem produzidas em todos os lugares, ou que um efeito positivo seja resultado de uma causa negativa. Gaudapáda explicita esta ideia, exemplificando com o ouro que não pode ser gerado pelo dinheiro, ou de plantas, ou do sal; cada efeito inscreve-se no interior da causa, possuindo ambos a mesma natureza: “É por isso que só há produção do que existe e não do que não existe.”⁸⁹. Da tradução de Gaudapáda deste *sútra* decorre ainda a possibilidade do conhecimento (da causa material).

A brevidade dos aforismos não explica de que forma os fenómenos-efeitos são relacionados com a não-manifesta fonte (*múla prakrti*), afirmando porém que esta é conhecida por inferência através dos seus efeitos; os comentadores tradicionais limitam-se a expôr algumas analogias, como a da relação entre as roupas e os fios que as constituem e tecem, o óleo de sésamo e as sementes do qual é obtido por pressão, os grãos de arroz e os talos dos quais são debulhados, o pote e a argila. Tal como é necessária argila para a fabricação de um pote, ou o leite para a produção de nata, todas as coisas finitas exigem um princípio material. Assim, *pradhána* é a causa material de cada *tattva*, do que cada extracto é feito, a sua natureza íntima.

Mikel Burley alerta-nos para o perigo destas analogias, pois, nos exemplos citados, trata-se da correspondência entre dois elementos manifestados que mudam de configuração por acção de um criador consciente (o oleiro, o leiteiro, o tecelão), o que não é o mesmo que relacionar um elemento manifesto com um não-manifesto: “No caso da *Prakrti* e seus efeitos, no entanto, nós estamos preocupados com a relação entre qualquer coisa que é *não-manifesta* dum lado, e a sua manifestação ou *aparência*, por outro.”⁹⁰

⁸⁹ “Gaudapádabáshya”, Esnoul, Anne-Marie, *Les Strophes de Sámkhya (Sámkhya Káriká) avec le commentaire de Gaudapáda, sútra 2*, pág. 15

⁹⁰ Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 93

Mūla prakṛti, como vimos, não está condicionada às condições fenomenológicas do espaço e do tempo (analisaremos esta questão no cap. 6.3); ora, a causação implica uma sucessão no tempo como acontece com as suas manifestações que são contingentes.⁹¹ Assim se compreende que os seus efeitos não partilhem da sua natureza própria (*svarūpa*) tal como exposto no referido aforismo 8 (nota 75).

Se a considerarmos como causa material, é fácil perceber que o efeito pote seria apenas uma re-organização das partículas atômicas do barro e poderemos supor que o efeito pote já estaria latente no barro, isto é, este teria a possibilidade de se tornar um pote dadas determinadas condições: “(...) É menos plausível – e talvez ininteligível – sugerir que o pote já existe potencialmente *no oleiro* (ou mais precisamente, *na acção do oleiro*)”.⁹²

É assente que a causa só produz o efeito para o qual está habilitada, tal como a vaca não poderá ter como efeito a lã, mas apenas o leite, ou uma centena de artistas não poderão mudar o azul para amarelo, como ilustra Vāchaspati Mishra. À objecção de que *mahā shakti*, não poderia originar seres vivos sencientes, Narendra dá-nos o exemplo do leite, substância não dotada de sensibilidade, mas que é responsável pelo crescimento do bebé, criatura senciente, assim como o estrume dá origem aos insectos. Efeitos sensíveis podem proceder de causas insensíveis.

O sentido de *sat kārya vāda* não se reduz à causalidade material pois tem sobretudo implicações gnoseológicas, como nos recorda Burley. Primeiramente, corresponde à predisposição psicológica humana de encontrarmos uma causa, uma razão que explique o

⁹¹ Se atentarmos mais profundamente, para que *prakṛti* se manifeste é necessário a presença de *purusha*, porque na sua ausência, *prakṛti* mantém-se imanifesta, não tem forma, aparência, não se torna uma “qualquer coisa”, um “algo”. Por isso, em rigor, será *purusha* a razão de haver mundo, apesar de não podermos considerá-lo causa eficiente no sentido tradicional implícito nas analogias referidas. O agregado (*prakṛti*), conjunto de partes co-operativas, existe em função de algo que não é da natureza do composto. É o exemplo duma casa construída por muitos elementos, como paredes, chão, tecto, e que existe em função de algo que não é a própria casa, mas a pessoa exterior que irá nela habitar.

⁹² Burley, Mikel, *Classical Sāmkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 95

que faz com que uma coisa seja o que é, por isso, pressupomos a existência de uma. É uma convicção que tudo aquilo que é experienciado ou percebido terá de ter uma causa.

A causalidade é uma categoria que possibilita a experiência, é uma condição formal da existência de um fenómeno, de tudo o que pode ser percebido e conceptualizado. É, na linguagem kantiana, uma categoria formal *a priori* do entendimento: “(...) ‘isso que (formalmente) existe (*sat*) é um efeito (*Kárya*)’.”⁹³ Todos os fenómenos são efeitos.

Acima de tudo, *sat kárya váda* apresenta uma função metafísica e exprime a necessidade de um fundamento não-manifestado para todo o fenómeno, já que o não-existente não pode criar o que quer que seja. A existência é então considerada como a competência para produzir um efeito. Sugere-se que terá de haver uma causa primeira que seja incausada (para evitar o argumento absurdo de uma progressão de causas ao infinito).

Todo o fenómeno exhibe assim o seu fundamento na não-manifestada *múla prakrti*, causa eficiente, material e final, esta última modalidade inspirada na concepção circular e rítmica do tempo⁹⁴ e da necessidade pressuposta de existir um princípio não-manifesto ao qual tudo regresse na sua dissolução – *pralaya*: “A Unidade de Prakrti significa que é o único substrato de todas as manifestações, e na dissolução todas as manifestações se dissolvem na Prakrti.”⁹⁵

Se este *sútra* nos diz que os fenómenos têm a mesma forma (*rúpa*) da *múla prakrti/mahá shakti*, também afirma que são diferentes dela. Há uma distinção entre a natureza da causa e os seus efeitos. Por consideração das coisas finitas e manifestas poderemos inferir das características de *múla prakrti* que serão, na sua essência, opostas. Por exemplo, à

⁹³ Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 96

⁹⁴ *Kalpa*, o dia cósmico, corresponde a uma expansão e uma contração do universo; *mahá pralaya* é a noite cósmica, a grande dissolução. *Manvantara* designa um grupo de 14 *Kalpa*. A vida do universo corresponderia a 36.000 expansões, seguida das correspondentes contrações e dissoluções. Esta concepção circular do tempo é simbolizada por Shesha, a cobra que morde a sua própria cauda (o universo também evolui em *shesha*, espiralado).

⁹⁵ Jacobsen, Knut, *Prakrti in Sámkhya-Yoga, Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications* cap. VI, pág. 321

finitude dos fenómenos cósmicos e à dor subjacente à particularidade, opomos a eternidade e ausência de *pathos* de *mūla prakṛti* que transcende o espaço e o tempo (seus produtos), tal como os concebemos neste universo fenomenológico.

Segundo o *Sāmkhya Kārikā*, 13⁹⁶, a *mūla prakṛti* é constituída pelos três *guna* em equilíbrio (dinâmico). Os *guna* são as características formais de toda a manifestação, ou seja, as qualidades necessárias para que algo venha a existir, e também os constituintes dos fenómenos, os três poderes, os constituintes primários, na terminologia de Feuerstein⁹⁷: *sattva*, associado à luminosidade, pureza, leveza; *rajas*, à actividade e movimento; *tamas*, pesado, parado.

Sattva, tal como a sua etimologia indica (*sat* – ser, existir) é a tendência para a manifestação, para que algo se torne aparência ou um constituinte da aparência e é, paralelamente, princípio de conhecimento, identifica-se como a qualidade da harmonia, equilíbrio; *rajas*, a energia, a força vital, é o impulso para a acção e agitação, a força centrífuga; *tamas* é a energia de coesão, a força centríptica, a delimitação, a inércia, a matéria. Como o azeite, o pavio e o fogo cooperam para uma lamparina iluminar, ou seja, cumprir a

⁹⁶ *Sāmkhya Kārikā*, 13: सत्त्वं लघुप्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलं चरजः

गुरु वरणकमेवतमः प्रदीपवच्चार्थतो वृत्तिः

sattvam laghu-prakāśhakam-ishtam-upashtambhakam chalam cha-rajah

guru varanakam-eva-tamah pradīpavach-chārthato vṛttih

“Sattva é luz e Iluminação, Rajas é excitação e movimento, e Tamas é pesado e limitado. Como uma lamparina (feita de óleo, pavio e fio), eles cooperam para um (comum) propósito (pela união dos contrários).”, Sinha, Nandalal, *The Sāmkhya Philosophy*, pág. 13. O *Yoga Sūtra*, 2.18 refere que a sua conjugação (*samyoga*) serve para o gozo ou a emancipação de *purusha*

⁹⁷ Feuerstein, Georg, *The Yoga-Sūtra of Patañjali, a New Translation and Commentary*, Inner Traditions, International, Vermont, 1989, pág. 71

sua função, os *guna* associam-se com o objectivo da libertação do *purusha*, como é afirmado no *sútra* 36 do *Sámkhya Káriká*.⁹⁸

O processo cosmológico tem origem numa alteração do estado de equilíbrio dos *guna* designado por *parináma*, do qual os multi-universos irrompem inaugurando o grande ciclo samsárico do tempo (*kali*) e do espaço (*kála*).

São estes elementos que garantem a infinita diversidade do universo, seja a nível físico ou psicológico, isto é, cosmológico ou antropológico. Em cada *tattva* há predominância de um dos três *guna*.

O *Sámkhya Káriká*, 22⁹⁹ refere 24 *tattva*, os princípios da manifestação, ligados entre si por uma relação de causalidade - *sat kárya vāda* -, do elemento mais subtil ao mais denso. De *mūla prakṛti*, não criada (*avikṛti*) mas criadora e criativa, derivam os produzidos e produtores *mahat/ buddhi, ahamkāra* e *tanmātra*, considerados os *prakṛti vikṛti* porque vão

⁹⁸ *Sámkhya Káriká*, 36: एते प्रदीपकल्पाः परस्परविलक्षणा गुणविशेषाः

कृत्स्नं पुरुषस्यार्थं प्रकाश्य बुद्धौ प्रयच्छन्ति

ete pradīpakalpāḥ parasparavilaksanā guna-visheshāḥ

kṛtsnam puruṣa-syārtham prakāśhya buddhau prayachchhanti

“Estas especificações dos *guna*, distintos uns dos outros, apresentam o todo (mundo) a *buddhi*, iluminando-o como uma lamparina para o propósito de *purusha*.”, Burley Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 171

⁹⁹ *Sámkhya Káriká*, 22: प्रकृतेमहांस्ततोऽहङ्कास्तस्माद्गणश्च षोडशकः

तस्मादपि षोडशकात्पञ्चभ्यः पञ्चभूतानि

prakṛter-mahāms-tato 'hamkāras-tasmād-gaṇash-cha shodashakah

tasmād-api shodashakāt-pañchabhyah pañcha-bhūtāni

“De *prakṛti* (evolui) *Mahat*: dele, *Ahamkāra*; e deste, o grupo dos dezasseis; de cinco, ainda, de dentro dos dezasseis, os cinco Elementos.” Sinha, Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág. 21. Existem algumas disparidades entre os comentadores relativamente à ordem evolutiva, nomeadamente se os *tanmātra* surgem de *ahamkāra* ou de *mahat*. Esta discussão tem interesse académico, mas para o propósito desta reflexão não nos parece relevante.

ser produtores de mais dezasseis¹⁰⁰ princípios que incluem os onze *indriya* (*manas*, os 5 *jñánendriya*, ou *buddhíndriya*, e os 5 *karmendriya*), e os 5 *bhúta* (elementos), estes últimos denominados *vikára*, criados, mas não criativos. O processo cosmológico perfaz então 24 *tattva*. *Purusha*, como vimos, é não-criado e não-criador e é considerado o vigésimo quinto (25) princípio.

Mahat (grande, poderoso) é o corpo da *mahá shakti*, a grande envolvente cósmica, co-extensivo a toda a manifestação, é *hiranyagarbha*, o ovo cósmico, o embrião de ouro, *bindu* (semente), a raiz da energia para toda a criação.

Mahat tem uma correspondência nos seres humanos, *buddhi*, designando a inteligência cósmica supra-racional, e sendo o primeiro plano da manifestação cósmica, ainda não há a diferenciação específica de um ego. É uma consciência já intencional, base da inteligência nos seres, que vai ser aplicada em contextos particulares, em diversos estados mentais; alguns autores traduzem *buddhi* por intelecto.

Fundamentalmente de carácter *sattvico*, *buddhi* é *adhyavasáya*, princípio de certeza (*jñána* ou *prájña*) e do discernimento (*viveka*) que conduz à acção correcta (*dharma*), reforçando a relação entre *buddhi* e a vontade, pois tem poder deliberativo, é princípio de escolha. No entanto, apesar da predominância de *sattva* em *buddhi*, poderá tomar ainda um carácter *rajásico* ou *tamásico*.¹⁰¹ Estas disposições (*bhava*), que vão condicionar positiva, ou negativamente, a encarnação individual, resultam dos traços inconscientes que impelem a padrões de comportamento, tais como os *samskára* ou *vásana*, que alimentam a rede de *avidhyá* (ignorância).

¹⁰⁰ “Tattva Samása”, 3: “As transformações são numericamente apenas dezasseis.” Sinha, Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág. 4

¹⁰¹ O *Tattva Samása* reforça o *Sámkhya Káriká*, 23. As modificações de *buddhi* levam aos erros, às incapacidades, complacências e perfeições. Quando *sattva* está activo obtemos 1. *dharma*: virtude, rectidão, atinge-se pela prática do *Yoga*, tal como ensinou o grande Mestre Patañjali; 2. *jñána*: o conhecimento que, como veremos, é a discriminação entre *prakrti* e *purusha*; 3. *veirágya*: desapego; 4. *aisvaryam*: poder. Trata-se do poder do pensamento, próprio dos *Yogi* ilustrado pelos seus *siddhi* (tornarem-se leves como uma folha ou tocar o sol com os dedos, entre outras super-poderes).

Ahamkára designa a possibilidade das experiências se referirem a um sujeito, de existir um mundo para o sujeito, o factor de individualização: “(...) a individuação do sujeito não coincide simplesmente com a manifestação do mundo, como é a sua pré-condição.”¹⁰² Segundo a comparação de Mikey Burley, corresponde à unidade de apercepção kantiana, a noção de um sujeito unificador referenciador do conhecimento que é condição de possibilidade da própria experiência.

É neste *tattva* que surge *abhimána*, o sentido de si mesmo, a egoidade como auto-assertividade. Poderíamos defini-lo como princípio de umbilicalidade, o sentimento de que não somos o outro, isto é, de que existimos como entidade real, concreta, separada e diferente. É o que subjaz na afirmação do «eu sou, eu faço, é meu»; é o coração do ego e, por consequência, da alteridade.

Aqui o processo evolutivo toma dois sentidos diferentes, conducente, por um lado, à expressão antropológica e orgânica do aparecimento dos seres humanos, animais e vegetais e, por outro, mineral, tal como se afirma no *Sámkhya Káriká*, 24¹⁰³ A teoria dos *guna* explica o surgimento de dois níveis a partir do mesmo princípio.

Quando o *guna sattva* está mais presente surgem os *indriya*, os sentidos. O que permite a especificidade dos seres sencientes é todo o mecanismo biopsíquico que autoriza que nos recortemos desse ambiente de fundo – o englobante - para uma apreensão específica de uma diferenciação no seio da mesmidade ontológica essencial. Isso é possível pelos 11 *indriya*.

¹⁰² Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 116

¹⁰³ *Sámkhya Káriká*, 24: अभिमानोऽहम्कारस्तस्माद् द्विविधः प्रवर्तते सर्गः

एकादशकञ्च गणस्तन्मात्रपञ्चकञ्चैव

abhimáno 'hamkáras-tasmád dvividhah pravartate sargah

eká-dashakash-cha ganas-tanmátra-pañchakash-cheiva

“Auto-afirmação é *Ahamkára*. Dele procede apenas uma dupla manifestação: o grupo dos onze e ainda os cinco *tanmátra*.” Sinha, Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág.23

Os *buddhíndriya* são os 5 poderes (forças, potências, capacidades) ou faculdades de cognição, os *jñánendriya* (ver – *chaksus*, ouvir – *shrota*, cheirar – *gharána*, degustar – *rasaná*, tocar – *tvach*), tal como explica o *Sámkhya Káriká*, 28¹⁰⁴; e os 5 poderes de acção, os *karmendriya* (falar – *vách*, agarrar – *páni*, andar – *páda*, excretar – *páyu*, reproduzir – *upastha*); permitem, em conjunto, a integração funcional neste universo manifestado pela apreensão/construção das suas qualidades intrínseca¹⁰⁵ e respectiva resposta comportamental.

Há ainda um outro sentido interno, *manas* (mente), que possui a natureza sattvica dos *indriya* de acção e de cognição. É necessária a mente para organizar as impressões dos sentidos e para comandar os impulsos da acção. A sua característica fundamental é a deliberação (*samkalpa*), tal como expresso no *sútra* 27 do *Sámkhya Káriká*.

Antahkarana forma o conjunto dos instrumentos internos, *buddhi*, *ahamkára*, *manas* (*Sámkhya Káriká*, 35). *Antahkarana* é uma manifestação interna, subjectiva e reúne os órgãos fundamentais no processo do conhecimento, enquanto as sensações têm a sua origem nos conteúdos do exterior (no caso dos *buddhíndriya*), ou no corpo orgânico, no caso dos *karmendriya*. Os órgãos externos são restritos aos seus objectos específicos.

Enquanto *bhúta-ádi* e sob o predomínio do *guna tamas*, *ahamkára* exprime uma relação de exterioridade dando origem aos elementos – *tanmátra*: som, tacto, gosto, cheiro, visão, as essências universais de todos os fenómenos.

Das transformações dos *tanmátra* resultam os 5 *bhúta* (produzidos e não produtores), os elementos densos: terra (*bhúr*), água (*jala*), fogo (*agni*), ar (*váyu*) e éter (*ákásha*), ou espaço interestelar, como actualmente é mais traduzido (*vyoman*). Cada *bhúta*, de acordo com a predominância de um *guna*, exprime uma qualidade (*tanmátra*): a terra - o odor; a água - o gosto; o vento – o tacto; o fogo – a visibilidade; o éter - o som. A cada órgão

¹⁰⁴ Os olhos, os ouvidos, o nariz, a língua e a pele são os *indriya* de cognição. A voz, as mãos, os pés, os órgãos de excreção e os de reprodução são os *indriya* de acção.

¹⁰⁵ Entenda-se por qualidades intrínsecas, o produto que resulta da interacção entre os *indriya* e o “mundo” que é, maioritariamente, apenas vazio, *máyá*. O que denominamos realidade é uma síntese construída entre as faculdades de cognição subjectivas e a pura indeterminação potencial dos campos de energia.

dos sentidos corresponde um objecto cuja qualidade só pode ser percebida por um específico órgão.

O *Sámkhya* afirma uma correspondência entre a estrutura psíquica e a disposição da realidade física. Se o mundo externo não possuísse, de certa forma, alguma semelhança com o pensamento, não seria possível ao sujeito apreendê-lo e compreendê-lo. Tomemos o exemplo da massa e da energia enquanto componentes fundamentais dos objectos sensíveis. A plasticidade, a luminosidade (*sattva*), o movimento (*rajas*) são claramente qualidades do pensamento e da energia, mas também algumas das noções associadas à massa, como a resistência, a separabilidade (*tamas*) são próprias do pensamento; por isso, no campo mental as imagens procedem uma a uma, isoladas e sucessivas, contrariamente à intuição, com predominância *sattva*, que consiste numa revelação instantânea do conhecimento.

Para muitos comentadores, os *tanmátra* fazem a ponte entre o “mental e o material” postulando-se que os *tanmátra* são a causa dos átomos, mas esse hiato entre os constituintes do exterior (que combinados com os *jñānendriya* permitem as sensações) e as restantes e precedentes categorias não-materiais, nunca foi explicado. Se têm origem nos *tanmátra*, e estes em *ahamkāra* e este em *buddhi*, como é que algo mental pode dar origem a um mundo externo independente da nossa mente?

Esta teoria é refutada por alguns autores que consideram os *tanmátra* e os *bhúta* também como princípios subjectivos, um pouco à maneira de Kant, como a forma e a matéria das intuições e que, combinados com os *jñānendriya*, permitem as percepções.

Mikel Burley classifica os *tanmátra* como os “elementos constitutivos das sensações”¹⁰⁶, afastando-se da ideia de que são elementos independentes da mente que, por algum processo não explicado, se materializam nos corpúsculos *bhúta*, os elementos grosseiros, não perceptíveis (alguns afirmam que são perceptíveis), mas que constituem os elementos perceptíveis: “O que eu essencialmente quero dizer, é que as formas tomadas

¹⁰⁶ Não deixam de ser categorias não materiais, no sentido em que constituem as formas subjectivas de possibilidade de qualquer percepção do objecto.

pelos objectos físicos na *nossa experiência* não implicam qualquer comprometimento para a existência desses objectos independentemente da experiência.”¹⁰⁷

Os *bhúta* são designados por vários comentadores como os blocos do mundo externo que derivam dos *tanmátra*. Para Mikel Burley, os *tanmátra* são os elementos puros, as qualidades gerais, enquanto os *bhúta* mostram os elementos nas suas diferentes especificidades ou particularidades. Especifiquemos: o *tanmatra* é o puro elemento do som, o *bhúta* éter mostra as diferentes variedades do som, daí ser *vishesha* (particularidade). É neste jogo que as diferenças se tornam evidentes, isto é, possíveis de percepção.

Qual a essência da relação entre estes *tattva*? Correspondem de facto a uma cosmogologia? Têm alguma importância no contexto duma doutrina da salvação/ libertação? São entidades independentes e separadas?

Mikey Burley, a partir da análise do *Sámkhya Káriká* 22 (nota 99), propõe uma leitura de condicionalidade e dependência ontológica entre os vários *tattva* (que, no entanto, a teoria da causalidade já assegurava), mas o que nos parece bastante mais pertinente, é a sua teoria da dialéctica entre subjectividade e objectividade relativa aos *tattva*.

A consciência intencional, tal como a concebemos no Ocidente, é, no *Sámkhya*, composta pelo conjunto dos *veikarí*. *Mahat* só é condicionado por *prakrti* imanifestada e designa um campo de experiência primária, um horizonte de contingências fenomenológicas de conteúdo indeterminado, indistinto, latente, por isso, *buddhi* é possibilidade de um conhecimento não dual (quando se encontra absolutamente purificada pelo *guna sattva*, como veremos).

Ahamkára é a emergência da auto-consciência que brota desse campo de possibilidades fenoménicas de *mahat/ buddhi* e condição de abertura à experiência da percepção e sensação, com o surgimento dos 11 *indriya*, por um lado, e dos 5 *tanmátra*, as condições de possibilidade de recepção dos dados dos sentidos. Retomando a comparação com Kant, os *tanmátra* seriam a forma das intuições e os *bhúta* a sua matéria, *abhimána*

¹⁰⁷ Burley Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág 124

(*ahamkára*) a unidade de apercepção, através da qual nos constituímos a nós mesmos como o sujeito da experiência, e o papel da imaginação kantiana caberia a *manas*.

A teoria dos *tattva* vai sofrendo alterações no devir histórico do pensamento *Sámkhya*. No capítulo 6.3 relacionaremos a teoria cosmológica do *Sámkhya* com as intuições da ciência actual. Na síntese do pensamento hindu, Erich Frawallner afirma que nos *Upanishad*, *ahamkára* ainda não é reconhecido. *Ahamkára* foi minimizado no *Sámkhya* clássico que restringe as suas funções a *abhimána*, que originalmente parece ter designado as componentes emocionais do indivíduo que marcam a sua personalidade. Nesse sentido *samskára* parece ter paralelos com *ahamkára*.

As forças vivas dos *Upanishad* tornaram-se nos órgãos do conhecimento, os *buddhíndriya*, mas os *karmendriya* foram incluídos pelas teorias *Sámkhya*. A divisão dos 24 princípios (ou 25) *Sámkhya* em dois grupos de oito primários (*prakrti*) e dezoito secundários (*vikára*) é oposto ao *Sámkhya* mais antigo. A maior e gradual importância dos cinco elementos densos é o resultado da influência da escola materialista que considera estes últimos como os elementos últimos da realidade.

Os *guna* são citados em vários *Upanishad*. Na história de *Svetaketu*, no *Chhándogya Upanishad*, é dito que todas as coisas são geradas por uma unidade comum e que a sua constituição depende das determinadas proporções que, em cada uma, os *guna* tomam. Nas referências mais antigas, *buddhi*, *manas* e os órgãos dos sentidos proviriam dos elementos, assim como os sentimentos de prazer e dor: “Sendo assim, não só os órgãos psíquicos, mas o processo psíquico também pertence, segundo os nossos textos, ao mundo da matéria.”¹⁰⁸ E seriam diferentes da essência do ser, o *átmá*.

Segundo ainda Erich Frawallner, a omissão relativa dos *mahá bhúta* e dos objectos dos sentidos nos *Upanishad* deve-se à sua fraca importância para as técnicas do *Yoga*, pois só estão associados ao corpo físico e a sua supressão acontece logo nos primeiros estágios do *Yoga*, no entanto, esta concepção foi modificada no *Sámkhya* clássico: “A posição do *Katha Upanishad* neste ponto não foi seguida posteriormente, quando os grandes elementos

¹⁰⁸ Frawallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, cap. 2, pág. 232

se tornaram um especial objecto para o Yoga (Sve. Up. 2, 12) e particularmente associado à teoria de Prakṛtilaya.”¹⁰⁹

Frawallner apresenta referências no *Mahá Bhārata*, nomeadamente no *Mokshadharma*, sobre a enumeração *Sámkhya* dos 5 *mahá bhúta*: éter, ar, fogo, água, terra. As suas qualidades seriam: som, forma, tacto, gosto, cheiro. A cada um corresponde: ouvidos (pelos quais escutamos os sons), olhos (pelo qual vemos as formas), pele (pelo qual experimentamos o tacto), língua (pelo qual sentimos o paladar), nariz (pelo qual recebemos o cheiro). Refere *manas* (que provoca a dúvida) e *buddhi*, como o mais importante órgão de conhecimento e de decisão. A partir destes órgãos de conhecimento experienciamos o prazer, a alegria, a bem-aventurança, a quietude da mente pela prevalência de *sattva*; a dor, a insatisfação, a impaciência e o desejo, se sob a influência de *rajas*; e a ignorância, indolência, se sob o domínio de *tamas*. Reconhece ainda o conhecedor do campo, o espectador, *purusha*.

É dito que não é possível conhecer *purusha* com o recurso do conhecimento sensorial e racional: “É necessário compreender que cada coisa mundana ocorre fora da natureza (*svabhāvah*), que as qualidades surgem delas mesmas sem nenhuma acção da parte da alma, assim como os fios saem fora da aranha. Quando se compreende isto, cada um fica capaz de permanecer calmo e até em harmonia, livre do prazer e do pesar e liberto de qualquer dúvida.”¹¹⁰ Ainda segundo este autor, a teoria dos três estados de conhecimento de *buddhi* terá depois relação com a teoria dos *guna* do *Sámkhya*. A teoria da evolução e respectiva involução até ao *purusha* isolado corresponde à concepção antiga dos *yuga* e da criação e dissolução contínua do universo.

Se as questões, metáforas e respostas da antiga tradição trazem consigo o traço da simplicidade, parecendo emergir directamente da nossa experiência emocional da vida, algo se transforma a partir das grandes formulações do *darshana*: “É uma espécie de emancipação do pensamento humano que surgiu. O que também influenciou a constituição das respostas

¹⁰⁹ Johnston E. H., *Early Sámkhya – An Essay on its Historical Development according to the texts*, cap. I, pág. 82

¹¹⁰ Frawallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 230

que foram dadas às questões. O pensamento deve tentar novos caminhos em esferas completamente desconhecidas.”¹¹¹ Será o tempo das inovadoras teorias.

Nos *Veda*, o universo derivava de *Brahma*: primeiro a alma, depois os órgãos dos sentidos e, destes, os elementos. No *Sámkhya*, toda a actividade, toda a fenomenologia cósmica, é excluída de *purusha*. Surge então a noção de *prakṛti* - *pradhána*, ubíqua e eterna, activa, dinâmica e incognoscível, no sentido em que não é um fenómeno. A grande novidade do pensamento *Sámkhya* é a concepção de que toda a evolução surge de uma só causa, que é gradativa, e inteligível, incorrendo até a suspeitas de ateísmo por defender um todo auto-suficiente.

Há no *darshana* maior preocupação em entender como a partir do nosso entrelaçamento com o mundo podemos escapar ao próprio mundo e alcançar a libertação e a superação definitiva do sofrimento, do que em entender o contexto natural, tendência que foi aumentando com os comentadores.

Avidhyá, como a explicação da causa da implicação da “alma” no universo, é muito antiga e tem relação com a noção de *karma*, directamente ligada à teoria dos *guna*. A importância dos *guna* para a teoria do *samsára* foi, no *Sámkhya* clássico de Íshvara Krshna, substituído pela noção de *dharma* ou *adharma* (mérito ou demérito).

Segundo Íshvara Krshna existe uma multiplicidade de *purusha*, tese que não era defendida pelo *Sámkhya* primordial. Também elabora a noção de um corpo subtil (*līṅga*), com as funções e potencialidades da herança individual física e psíquica que acompanha o ciclo do *samsára*, só abandonando-o em *keivalya* – o isolamento de *purusha*.

Surge a interrogação sobre os fins da manifestação até à afirmação de Íshvara Krshna de que *mahá shakti* vem à acção para realizar os propósitos de *purusha*.

¹¹¹ Idem, ibidem, pág. 237

1.4 O princípio da identidade ôntica ou *o que está em cima é igual ao que está em baixo*

“Neste corpo, o monte meru está rodeado de sete ilhas; nele há rios, mares, montanhas, campos e os senhores dos campos, também. Aí existem os videntes e os sábios; todas as estrelas e Planetas também. Sagradas peregrinações, altares; e as deidades desses altares. O sol e a lua, agentes da criação e da destruição, também se movimentam nele. Éter, ar, fogo, água e a terra também estão lá. (...) Aquele que sabe tudo isto é um yogi; não há dúvida.”¹¹²

Poderemos compreender a natureza do ser humano e de toda a manifestação usando metodologias aparentemente distintas, mas complementares: partindo da observação e descrição do cosmos e da relação entre o ser humano e o universo, como faz o *Sámkhya*; ou, averiguando sobre a intimidade essencial do ser humano e o modo da existência humana, compreender a organização do cosmos, como o *Yoga* propõe, preparando-o para entender o próprio *Sámkhya*.

O *Sámkhya* é um sistema filosófico teórico, um *darshana* que não abdica da *praxis*, antes a implica, tornando-se indissociável de outro *darshana*, o *Yoga*, que faz o caminho complementar, partindo do ser humano e da experiência fenoménica, fornecendo um método, isto é, técnicas e instruções práticas para realizar o processo de involução até à Incriada e ao Incriador previsto pelo *Sámkhya*. Esta complementaridade torna compreensível a máxima de Hermes Trismegisto, na *Tábua da Esmeralda*: “O que está em cima, é igual ao que está em baixo”; ou ainda, conhece-te a ti mesmo, conhecerás o todo.

Se repararmos no modelo da cosmogénese *Sámkhya*, o mundo orgânico e inorgânico evoluem e subsistem numa mesma estrutura ontológica (ver anexos). Esta identidade ôntica

¹¹² Vasu Srisa Chandra Rai Bahadur, *Shiva Samhitá*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2004, cap. 2, 1-5, pág. 16

de todo o fenómeno cósmico possui uma estrutura ontológica determinada da ordem do mais subtil para o mais denso.

Entendemos por princípio de identidade ôntica a ideia de que tudo o que existe no universo fenoménico é constituído por um substrato comum. O mundo é a complexificação e diversidade infinita de uma única entidade categorialmente denominada por *múla prakrti*, a raiz do todo cósmico, útero de todas as potencialidades fenoménicas.

A *mahá shakti* permeia qualquer forma material manifestada visível ou invisível. Paralelamente, produz e subjaz ao lado subjectivo, às estruturas cognitivas do sujeito. Por isso, não podemos, em rigor, falar de material ou imaterial, corpo ou espírito, interior ou exterior, subjectivo ou objectivo, porque não é matéria ou mente, ela é tudo o que este universo apresenta, toda a manifestação fenoménica, planetária, biológica, individual, física ou mental. Só a percepção (gerada e mantida essencialmente por *ahamkára*) erradamente condicionada é que nos faz acreditar num mundo reificado, objectivo, separado: “Deveremos ter em conta que no *Yoga* não há bifurcação ou dicotomia entre o cosmológico e o psicológico, o macrocósmico universo e o microcósmico ser humano.”¹¹³

Todo o macrocosmo, o ritmo cósmico, as macromoléculas de que somos física e quimicamente feitos e que provêm dos sóis e das estrelas e dos segundos iniciais do universo, a alternância das luas, estão inscritos no interior do nosso microcosmo. Será esta concepção de que todos somos um - plantas, humanos, animais, seres vivos, estrelas ou enxames de galáxias - que estará também na base da formulação dos princípios da Ecologia Profunda e que, ao longo deste trabalho, será amplamente debatida.

O caminho do *Yoga* é reviver a sequência do aparecimento *dos tattva* por ordem inversa, até à sua reabsorção no não-manifestado – *pradhána*. Pressentindo uma realidade desconhecida, ilimitada, macrocósmica, sustendo o seu minúsculo microcosmo no mais profundo dele mesmo, na sombra luminosa que é a sua presença cósmica, o *yogi*, prisioneiro, como todos nós, nas malhas da rede de *máyá*, consciente de que é manifestação e não-

¹¹³ Whicher Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, State University of New York Press, D.K. Printworld (P) Ltd, New Delhi, 1ª edição, 2000, pág. 288

manifestação, desenvolve e repete o esquema cósmico e o re-absorve nele. O Grande lema do Yoga é ‘Segue a Natureza’, reconhece em ti mesmo todas as Leis do Macrocosmos, a presença das potencialidades das forças cósmicas e actualiza-as.

Segundo o *Yoga Sûtra* 2.18¹¹⁴ toda a enumeração e descrição dos *tattva* na sua relação com as disposições dos diferentes *guna* de Iluminação, actividade e inércia, conjugando elementos, órgãos dos sentidos e de acção, mente, ego e intelecto superior, podem ser usados com dois propósitos: o da libertação (*moksha*) ou do mero gozo da experiência (*bhoja*).

A libertação exige agir sobre cada um dos componentes do ser humano através do método do *Yoga* para que este possa discriminar da sua real natureza: “No *Yoga*, a estrutura do mundo (*prakrti*), como experienciada directamente em *samádhi*, funciona heurísticamente como directriz contemplativa para o propósito de subtilizar e sattvificar a consciência do *yogin*: a *prakrti* é utilizada para a libertação da identidade de ‘dentro’ do microcosmos, psicofisiológico organismo.”¹¹⁵

Segundo a constituição antropológica do *Yoga* e do *Sámkhya*, o ser humano é feito à imagem da complexidade cósmica, isto é, composto pelos mesmos *tattva*. O ser humano é constituído por diferentes envoltórios, corpos (*kosha*) que o revestem como se fossem roupas, encobrimo-o. Cada *kosha* dá acesso a um plano cósmico, um *loka*. Cada disciplina técnica do *Yoga* permite penetrar nessa rede de correspondências.

Assim, faremos corresponder a cada *tattva* do *Sámkhya* um *kosha*, um *anga* (parte) do método por degraus do grande mestre Patañjali, um estado de consciência e específicas

¹¹⁴ *Yoga Sûtra*, 2.18: प्रकाशक्रियास्थितिशीलं भूतेन्द्रियात्मकं भोगापवर्गार्थं दृश्यं

Prakāsha-kriyā-sthiti-shīlam bhūteन्द्रiyaत्मकं bhogāpavargārtham drśyam

“O visto (isto é, a Natureza) tem o carácter de luminosidade, actividade e inércia; está envolta nos elementos e órgãos dos sentidos (e isto serve) o (dual) propósito de prazer ou emancipação.” Feurstein, Georg, *The Yoga-Sûtra of Patañjali*, pág. 71

¹¹⁵ Whicher Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, pág. 288

disciplinas técnicas do *Yoga*.¹¹⁶ Através de todas as disciplinas técnicas e da complexidade psicofisiológica, sonora e vibratória, ética, ao serviço da plena realização das complexas e fabulosas potencialidades humanas, o *yogi* inicia o lento processo de cosmização do corpo e da vida psicamental. O *Yoga* permite a desidentificação com os veículos da Consciência até à redescoberta da sua dimensão cósmica ou para além do cósmico, como *purusha*, a absoluta singularidade pré-manifestação cósmica.¹¹⁷

Preparemo-nos então para trilharmos, no próximo capítulo, o grande caminho do *Yoga*, a *mahá márga*, a fim de entendermos como realizar a nossa vocação cósmica e ecológica.

¹¹⁶ Cada *chakra* (roda, vórtice receptor, transformador, acumulador e distribuidor de energia) dá acesso a um *loka* e ao *kosha* correspondente e tem sob a sua influência plexos nervosos, glândulas, órgãos, músculos, emoções ou mente. O *yogi* sabe que, por exemplo, agindo sobre o *vishuddha chakra*, cujo *kosha* é o *vijñána máyá* e o *loka* é o *Jana*, correspondente ao *tattva* de *ahamkára*, no *Sámkhya*, está a agir sobre a glândula da tiróide.

¹¹⁷ Todos os segredos deste universo estão contidos nele. Só poderemos compreender este universo? Haverá forma de espreitar para fora dele e “ir” até onde se encontrará *purusha*?

2. PATAÑJALI *YOGA DARSHANA*

2.1 *Klesha, vrtti, samskára e samsára*

“O que te expus é o conhecimento ensinado pelo Sámkhya. Agora, escuta o do Yoga, pelo qual, oh Arjuna, te libertarás das cadeias da acção.”¹¹⁸

O texto base sobre o qual a nossa reflexão incidirá é o *Yoga Sûtra* do grande *Mahá rshi Patañjali*. Pouco se sabe sobre este autor. Segundo a tradição, *Shrí* Patañjali foi uma encarnação de Ananta, ou Shesha, a grande serpente que guarda os tesouros da terra¹¹⁹. Diz-se que Ananta, no qual repousava *Vishnu* no seu sono de *pralaya*, querendo ensinar o *Yoga* aos seres humanos, caiu do céu sobre a palma da mão de uma mulher virtuosa chamada Goniká, mãe de Patañjali. Este é representado tanto homem como serpente, a cabeça e tronco humano, o resto do corpo como serpente, ou rodeado com uma grande auréola feita de mil serpentes.

Crê-se que viveu entre o século II –III da EC. Considera-se a hipótese de ter também

¹¹⁸ H. H. Svámin Shívánanda Sarasvatí, *Shrimad Bhagavad Guita Diálogos com lo eterno*, Ediciones Librería Argentina, Madrid, 1999, cap. 2.39, pág. 60

¹¹⁹ Desde o início, o *Yoga* está ligado ao universo das serpentes e o seu simbolismo merece alguma atenção. As serpentes remontam a uma tradição verdadeiramente antiga e secreta. Têm paralelos com um povo mítico denominado *Nága*, representado com um corpo humano e cauda de serpente, assim como *Shrí* Patañjali. Alguns autores afirmam que os *Veda* resultaram do saber desses sábios *nága*. As serpentes relacionam-se com os mundos subterrâneos nas entranhas da terra e conhecem os seus segredos. Possuem o conhecimento dos venenos e dos seus antídotos, o elixir celeste da imortalidade – *Amrta*. A Energia primordial, *Shakti*, é também representada pela serpente, Shesha, que morde a sua própria cauda, na roda da eternidade. O universo expande-se e ela desenrola-se; no final dos tempos, ela torna-se a fechar sobre si mesma enrolando-se – *pralaya*. No microcosmo, a energia *kundaliní* é representada como uma serpente adormecida na raiz da coluna, com três voltas e meia. Sem *kundaliní*, não há *samádhi*, tal como afirma H. H. Svámin Shívánanda Sarasvatí: "Quando a Kundaliní se eleva até ao Sahasrára e quando ela se une com o Senhor Shiva advém o Samádhi perfeito.", *Kundaliní Yoga*, Editorial Kier, Buenos Aires, 1995, pág. 25

exercido medicina e elaborado uma gramática, realizando assim uma medicina total, das palavras, do corpo e do espírito.¹²⁰

O grande *param guru* Patañjali inicia o *Yoga Sūtra* dispensando qualquer explicação precedente, como se o *Yoga* fosse do conhecimento público, nem advogando que é sobre um tipo do *Yoga* que irá apresentar, ou que é um criador do *Yoga*, anunciando apenas que vai falar do *Yoga* (*atha yogānushāsanam*). cremos que é um indicador de que a sua intenção é o de traduzir, compilar princípios e técnicas da antiguidade já experienciadas e comprovadas por antigos mestres.

Feuerstein defende que *shrī* Patañjali não foi apenas um compilador, mas que “(...) activamente contribuiu para a elaboração da teoria e filosofia do *Yoga*, e neste aspecto pode dizer-se que é o fundador de uma particular escola do *Yoga*, viz, *Kriyā-Yoga*.”¹²¹

Não podemos concordar com esta tese.¹²² *Shrī* Patañjali pode ter contribuído, de facto, para o aprofundamento dos princípios da filosofia do *Yoga*, mas não podemos subscrever a tese de que é o criador de uma particular escola de *Yoga*, muito menos, com a atribuição de um nome a essa escola (*Kriyā Yoga*). A que se deve esta nomeação, senão ao facto de ser referido no texto o termo *kriyā*? Este é um caso em que o comentador excede o próprio texto?¹²³

¹²⁰ As opiniões divergem a este respeito. Registe-se apenas o facto de que as três obras, *Yoga Sūtra*, *Mahābhāshya*, o comentário sobre o gramático Panini, e o *Rājamrgānka*, sobre a medicina de Charaka, mostram um grande domínio da metafísica do *Sāmkhya* e do *Yoga* e, curiosamente, iniciam todas do mesmo modo.

¹²¹ Feuerstein, Georg, *The Yoga-Sūtra of Patañjali*, pág. 25.

¹²² Vāschapati Mishra, Vijñāna Bhikṣu e Dasgupta concordam que *Shrī* Patañjali não terá sido o fundador do *Yoga*, mas um compilador: “Patañjali nem sequer está ansioso por estabelecer o sistema, mas apenas comprometido em sistematizar os factos tal como os tinha.”, Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol.1, pág. 229

¹²³ Teremos oportunidade de encontrar vários exemplos do mesmo teor ao longo desta tese. Não é de estranhar, mas de evitar, evidentemente, que os comentadores particularizem as suas interpretações, e assim, pelo seu cunho pessoal, modifiquem, acrescentem ou adulterem os textos originais. Encontra-se na *Ciência do Yoga*

Como já foi referido, a história do pensamento filosófico hindu constrói-se, sobretudo, na reflexão e comentários acerca de obras consagradas e não propriamente estimulando a originalidade individual dos autores que reverenciam esses seres mitológicos, os *rshi* que obtiveram o seu conhecimento a partir de vivências directas e intuitivas em domínios supra-mentais, e o transmitiram.

Shrí Patañjali não explica técnicas, mas princípios, pressupondo que aquelas sejam do conhecimento prático dos *yogi*. Oferece uma plataforma de auto-questionamento da filosofia do *Yoga*, da busca do sentido de si e da vida, da libertação do sofrimento, mas contextualizado numa tradição sapiencial já reconhecida.

E se ele próprio não afirma que criou o *Yoga*, indicando indirectamente que lhe era anterior, se nada procura inventar, porque temos nós que inventar? A sua humildade, num ser daquela envergadura, só nos oferece inspiração.

O *Yoga Sûtra* tem quatro capítulos: a senda da Iluminação (*samádhi páda*), a senda da prática (*sádhana páda*), a senda dos poderes (*vibhúti páda*) e a senda da libertação (*keivalya páda*), sendo que alguns autores discutem se o último capítulo foi de facto escrito pelo *Mahá rshi Patañjali*.

Do *Yoga Sûtra* chegou-nos o seu mais conhecido comentário, o *Yogabhásya* precisamente de Vyása, que peremptoriamente o referencia na linhagem do *Sámkhya*, no final de alguns capítulos (I, IV). Nada se conhece de Vyása, nem do seu local de origem e, provavelmente, terão existido várias personagens com o mesmo nome. Data-se o seu comentário cerca de 500 da EC. Váchaspati Mishra escreveu um comentário ao *bhyása* de Vyása em 850 da EC (*Tattvaveishári*). O Rei Bhojadeva de Málava é outro dos comentadores mais conhecidos, com o seu *Bhojavrtti*, datado de 1050 EC. Vijñána Bhikshu escreveu o

de Taimni a inclusão de mais um *sûtra* não existente nas versões por nós consultadas e que resulta, ao que parece, da exclusão voluntária por parte dos comentadores, por o considerarem não essencial. Para outro exemplo, mais grave por se ter generalizado, sobre o conceito de *ashtánga Yoga*, e ainda a tradução de Whicher do *Yoga Sûtra*, *sûtra* 2 que condiciona por completo a sua perspectiva do sistema (ver pág. 159, nota 302).

Yoga Várttika. Dos mestres mais recentes, salientamos *Shrí* Shivánanda Sarasvatí, *Shrí* Iyengar, Taimni, Feurstein, *Svámin* Áranya Hariharánada, entre outros.

Um *sútra* – fio - é um aforismo que reúne o máximo de informação no menor número de palavras possível, facilitando a sua memorização e a sua divulgação oral. O seu conteúdo é, por isso, sempre generalizado e algo enigmático.

Etimologicamente, a palavra *Yoga* deriva da raiz sânscrita *Yuj* e significa juntar, ligar, atrelar.¹²⁴

Shrí Patañjali afirma *Yogah chitta vrtti nirodhah*. Este *sútra* condensa magistralmente uma “(...) sofisticada teoria filosófica do *Yoga*, assim como uma riqueza de práticas de *yoga*.”¹²⁵ decorrentes, não de um sistema abstrato de ideias, mas da própria experiência vivida.

Este grande mestre define o *Yoga* como o controlo (*nirodha*) da frequência (*vrtti*) das ondas mentais (*chitta*).¹²⁶ *Chitta* é frequentemente usado para designar uma das

¹²⁴ A tradução de *Yoga* por ‘união’ tem um carácter vedantino e, como afirma Feurstein, trata-se mais de uma desunião (separação) entre *prakrti* e *purusha* do que propriamente uma união. Quanto a nós, desunião também não exprime a essência do *Yoga* que implica reunir todas as energias que estão dispersas no ser humano e conduzir a famosa *kundaliní*, adormecida na base da coluna, até ao topo do crânio para o despertar da consciência supra-cognitiva em *Samádhi*; juntar todos os componentes que constituem o ser humano nos seus diversos aspectos (físico, energético, emocional, mental, supra-mental), como na origem, parece-nos mais apropriado. O termo atrelar parece-nos ainda designar eficazmente a disciplina e o esforço próprio do *Yoga* em domar os cavalos selvagens das inquietações emocionais e da mente instável.

¹²⁵ Whicher Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. V, pág. 298

¹²⁶ Esta é a tradução proposta por H. H. Jagat Guru Amrta Súryánanda Mahá Rája, “História do Yoga e do Sámkhya – a importância da memória”, *Curso Especial Superior do Yoga*, 2014, pág. 50. Recorreremos amiúde, neste capítulo, à tradução do *Yoga Sútra* elaborada por este reputado Mestre do *Yoga*, português de origem, reconhecido internacionalmente e sobretudo pela Índia, mátria do *Yoga* (tendo inclusive recebido um Doutoramento Honoris Causa pela Universidade de Bengaluru e o Prémio *Padma Shrí*, a mais alta distinção atribuída pelo governo da Índia a um estrangeiro, pelo seu contributo na divulgação do *Yoga* Tradicional da Índia), em conjunto com o seu professor de *Samskrta* Dr. Paresh Waghela. Socorrer-nos-emos dessa tradução principalmente no que diz respeito às definições dos *yama* e *niyama*, dado que a sua proposta se aproxima das linhas orientadoras desta reflexão, nomeadamente, porque despe os textos

faculdades mentais, *manas/buddhi*, ou o aglomerado das faculdades que constituem a consciência fenoménica.

Alguns autores traduzem *nirodha* por suspensão ou supressão dos movimentos da mente, mas nós preferimos o termo ‘controlo’ porque eliminação implica negar a existência das flutuações mentais ou pressupor um estado humano de consciência isento de ondas mentais e, como afirma Vijñána Bhikhsu¹²⁷, esse vocábulo remete-nos para uma noção de não-ser, estranha ao pensamento hindu. *Nirodha* será a não-manifestação dos *vrtti* que ficam, desse modo, latentes no seu substrato original, tornando-se indiferenciados.

O *Yoga* é o método para o domínio dos estados da consciência condicionada que é constituída, como nos ensina o *Sámkhya*, pelo conjunto dos 23 *tattva*, de *mahat* a *bhúta*, decorrentes do primeiro princípio causador, o 24º, *múla prakrti*. Sendo assim, devemos começar por analisar a índole desses movimentos de *chitta* que o *Yoga* ensina a dominar, para encontrar a sua origem e podermos saber como agir sobre eles.

Shrí Patañjali afirma em *Yoga Sútra*, I. 4¹²⁸ que *duhkha*, o sofrimento humano, surge porque nos identificamos com as modificações (estados, ondas) do pensamento, que se traduzem por comportamentos, mentais ou não. Confundimo-nos com as produções de *mahá*

analisados do carácter religioso que historicamente veio a adornar estes tratados e respeita o sentido mais original e puro dos referidos textos, reveladores de uma tradição primordial.

¹²⁷ Pierre-Sylvain Filliozat, *Yoga Bháshya – Comentários de Vyása ao Yoga-Sútra de Patañjali*, Edições Agama, 2005, pág.31. O estado de não-ser (*laya*) é apenas um modo particular subjacente a um determinado objecto, um estado de latência que antecipa a sua efectivação como fenómeno.

¹²⁸ *Yoga Sútra*, 1. 4: वृत्ति सारूप्यमितरत्र

Vrtti sárúpyam-itaratra.

“Nos outros estados existe assimilação (do vidente) com as modificações da mente.” I. K. Taimni, *A Ciência do Yoga*, Editora Teosófica, Brasília, 1996, pág.22

As modificações da mente - ou os *produtos da acção* na denominação do *Tattva Samása*, *sútra* 9, são de cinco tipos: o conhecimento correcto (*pramána*), conhecimento errado (*viparyaya*), fantasia (*vikalpa*), sono (*nidrá*) e memória (*smrti*). A fonte desses *vrtti* são os *klesha*. O *Tattva Samása*, *sútra* 12, designa os *klesha* como os cinco nós do falso conhecimento, as cinco aflições.

shakti, dominadas pelo jogo (*lílá*) entre os *guna*.

Segundo *Shrí Patāñjali*, *Yoga Sūtra*, 2.3¹²⁹, existem cinco fontes de sofrimento, os *klesha*: a ignorância (*avidhyá*), a egoidade (*asmitá*), o prazer (*rága*), a aversão (*dvesha*) e o apego à vida (*abhinivesha*). Todos os *klesha* têm a sua raiz em *avidhyá*, na ignorância metafísica, conforme *Yoga Sūtra*, 2.4¹³⁰ e relacionam-se através da cadeia das causas e dos efeitos.

Segundo o *Sámkhya*, a *múla prakrti* pelo poder de *vikshepa* – de projecção – de jogo - *lílá*, torna-se movimento, multiplicidade, fenomenologia, mas também obscurecimento da sua unicidade essencial. A esse poder da *mahá shakti* que se manifesta na ilusão (*máyá*) cósmica, pela sucessão dos seus *tattva*, corresponde uma *máyá* individual, uma ignorância metafísica - *avidhyá* - que perpetua o *samsára*: “Entre estes (cinco princípios) a ilusão é o fundamento, o que dá origem aos outros (...)”¹³¹

¹²⁹ *Yoga Sūtra*, 2.3: अविद्यास्मिता राग द्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः

Avidyásmítá rága dveshábhinivesháh klesháh

“Falta de percebimento da Realidade, o senso de egoísmo ou «egoidade», atracções ou repulsões em relação a objectos e o forte desejo de viver são as grandes aflições ou causas de todas as misérias da vida,”. Taimni I. K., *A Ciência do Yoga*, pág.111

¹³⁰ *Yoga Sūtra*, 2.4: अविद्या क्षेत्रमुत्तरेसां प्रसुप्ततनुविच्छिन्नोदाराणां

Avidyá kshetram uttaresám prasupta-tanu-vichchhinnodáránam.

“*Avidhyá* é a origem daqueles que são mencionados em seguida, estejam estes no estado dormente, atenuado, alternante ou expandido.” Taimni I. K., *A Ciência do Yoga*, pág. 119. Diz-se que o *klesha* está no estado dormente quando existe apenas sob a forma latente, pois não há condições apropriadas para a sua expressão; atenuado, quando não está activo, mas podendo manifestar-se de forma suave face a um estímulo; alternante, quando duas tendências se opõem; expandido quando activo e operacional. Só num *yogi* adiantado é que o *klesha* se encontra no estado dormente. A anulação dos *klesha* segue o mesmo paradigma da dissolução dos *tattva*, cada um se vai reabsorvendo no imediatamente anterior, por exemplo, *abhinevesha* dilui-se em *dvesha*, etc, até à raiz que é *avidyá*.

¹³¹ Comentário de Vyása ao *Yoga Sūtra*, 2. 4, Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yoga Bháshya – Comentários de Vyása ao Yoga-Sútra de Patañjali*, pág. 143

Estamos assim mergulhados numa fantasia de objectividade a que os filósofos indianos dão, justamente, o nome de *máyá*. Esta ilusão cósmica/ e microcósmica, o poder criativo da absoluta fecundidade da *múla prakrti*, ou *prakrti pradhána*, na terminologia do *Sámkhya*, é, como nos ensina Michel Hulin, universal e, de certa forma, natural: “Avidhyá apresenta-se assim em primeiro lugar como uma forma de «doxa originária» ou de prejuízo fundamental nos termos do qual, o eu individual, isolado na sua singularidade, se coloca literalmente no centro do mundo e se considera a ele mesmo como a fons et origo de toda a significação e de todo o valor.”¹³²

Avidhyá é correlativa do ímpeto criativo dum princípio eterno, *múla prakrti*, inesgotavelmente fecundo de formas, nomes, fenómenos, leis científicas, circunstâncias cósmicas, galáxias, números, interacções sociais, sentimentos, desejos, aversões, corpos e objectos, sonhos e comportamentos, inaugurando todo um sistema de polaridades e densificação crescentes, marcado por laços de causalidade e interdependência. Curiosamente, esta marca de interconectividade parece ser desconhecida ao comum dos mortais, aprisionada na concepção e vivência da separatividade entre cada um, e tudo o que constitui o todo.

Avidhyá é reforçada a cada instante por uma linguagem que nos habituou desde sempre – isto é, desde toda a eternidade¹³³, a postular, por um lado, um sujeito e, por outro, um objecto: “Isso equivale a dizer que toda a linguagem se organiza em torno do sujeito, único centro de iniciativa e de toda a intenção significativa”.¹³⁴

Avidhyá é indissociável de *asmitá*, o ego. O sentido do eu é construído a partir da perspectiva reificada da personalidade; identificamo-lo com as actividades psico-mentais e com o próprio corpo; ao definirmo-nos como «eu sou isto, sou eu que penso, sou eu que vejo, eu sou o corpo, eu sou poderoso», confundimos o que é impuro, o que está em devir,

¹³² Hulin, Michel, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)?*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994, pág.16.

¹³³ “Porque *avidhyá*, como a linguagem ela mesma, é sem começo e só toma sentido por relação a nós, é necessário que cada um de nós seja ele mesmo sem começo.” idem ibidem, pág. 26

¹³⁴ Idem ibidem, pág. 20

com o que é puro, imperturbável e eterno (Patañjali, *Yoga Sûtra*, 2.5); a ideia do “eu” é construída por oposição ao que não é “eu”, ou seja, aparentemente, tudo; e assim nos vivenciamos, numa estrutura de separação, contrastes, de resistência, de desarmonia. Este esquecimento do *si mesmo*, em última instância, reside na confusão entre *mûla prakrti* e *purusha*.¹³⁵

Râga é a atracção pelo prazer, ligado à dinâmica do desejo. *Svâmin* Shrivânanda Sarasvatî, refere que “O apego é o primeiro filho de *Mâyâ*”¹³⁶, pois é este que alimenta o jogo de *lîlâ*, ou seja, é o desejo que sustenta o *samsâra*. É vontade de *bhojâ*, de experiências, de repetição das vivências aprazíveis. Cobiçamos situações vivenciais agradáveis e, conseguindo-as, queremos repeti-las.

Râga é consentâneo do apego. A posse do que se deseja não extingue o desejo. Queremos sempre mais. E quanto menos lhe resistimos, mais forte ele se tornará, assim como o fogo aumenta com manteiga.

A essência do desejo é a falta. Desejamos porque sentimos a privação, a imperfeição. O desejo é um não ter qualquer coisa, um descontentamento: “Sofrer é ter necessidade de

¹³⁵ É de realçar o interesse por numerar as qualidades necessárias, os vícios e erros a evitar na via da libertação que vão conferindo ao *Sâmkhya* e ao *Yoga* uma vertente lógica-psicológica. Neste trabalho não faremos uma análise detalhada, mas salientamos a vocação matemática do *Sâmkhya*, não só no *Sâmkhya Kârikâ*, mas no *Tattva Samâsa* que significa à letra uma colecção, enumeração, dos princípios. Cada grupo maior de categorias subdivide-se. Tomemos o caso da ignorância (*avidhyâ*) que se expressa de 5 formas: a primeira grande ignorância é quando *prakrti* é considerada maior do que *purusha* (impureza – *tamas*); a segunda é quando nos identificamos com o corpo e os órgãos dos sentidos (ilusão – *moha*); a terceira é considerar que as coisas do mundo exterior nos pertencem (grande ilusão – *mahâmohâ*); a quarta é a raiva (*krodha* – escuridão – *tâmisra*); a quinta é o medo da morte (cega escuridão – *andhatâmisra*); erro (*viparyaya*). As incapacidades (*ashakti*) possuem 28 formas: 1. surdez (ouvido); 2. cegueira (olhos); 3. mudez (voz); 4. perda do gosto (língua); 5. paralisia (pele); 6. perda do olfacto (nariz); 7. inactividade da mão (mão); 8. obstipação (ânus); 9. coxear (pernas); 10. impotência (órgãos genitais); 11. insanidade (*manas*). Somem-se ainda as dezassete lesões ou incapacidades de *buddhi*; as 9 satisfações (*tushti*) e as 8 perfeições (*siddhi*).

¹³⁶ H. H. Shrivânanda Sarasvatî, *How to get Vairâgya*, The Divine Life Society, World Wide Web (WWW) Reprint, Uttar Pradesh, 1998, pág. 27

tudo.”¹³⁷ Este alia-se a uma certa inquietação que deriva do perigo de perder o objecto de prazer e à negação da constatação da irreduzível impermanência de todas as coisas. Ao prazer de obter e usufruir do que se deseja está associado o temor de perder o que se pensa ser um bem e a irresistibilidade/ impossibilidade de repetir e prolongar para sempre as experiências agradáveis: “A mostarda de prazer está misturada com uma montanha de dor.”¹³⁸

Dvesha (a aversão) está ligado às experiências desagradáveis que queremos evitar e que conduzem ao ressentimento, à cólera e à vingança. O ser humano é exímio em esquivar-se do confronto com o sofrimento interior e com o do mundo, reforçando a sua ilusão e o sentimento de injustiça: incorremos nos vícios da maledicência, da difamação, da pura maldade perante os nossos semelhantes de quem não gostamos; perante o sofrimento resultante da nossa visão incorrecta, recusamos a superar os nossos defeitos pessoais porque implica esforço e disciplina e procuramos consolo nos comportamentos prazerosos analgésicos. Fugimos, escondemos, fingimos que está tudo bem.

Esta alternância entre *rāga* e *dvesha* é semelhante ao ritmo do coração entre sístole e diástole, processo neurovegetativo, como tal, inconsciente e ininterrupto, segundo a comparação de H. H. *Svāmin* Shívānanda, no texto citado.

Abhinivesha é o apego à vida, a força poderosa e universal que traduz a ilusão da permanência das coisas e o temor instintivo da morte. Representa a força dos instintos e pulsões fundamentais de sobrevivência da espécie. Os próprios sábios são afectados por esta forte disposição bio-cultural. Recordamos as palavras de *Svāmin* Vivekánanda: “O único modo de transcender a morte é abandonar o amor pela vida.”¹³⁹

Todos os *klesha* possuem a predominância da qualidade *rajas*, implicam esforço e movimento, incitam à acção, alimentam a flutuação mental com o apoio da prodigiosa imaginação e, assim, têm o poder de atar o ser humano à dinâmica da transmigração (*samsāra*) porque, ao condicionar-nos para uma actividade específica (mental ou não), traçam as marcas do carácter de cada um de nós. Consequentemente, definem as

¹³⁷ Provérbio moçambicano.

¹³⁸ H. H. Shrí Shívānanda Sarasvatí, *How to get Vairāgya*, pág. 13

¹³⁹ *Svāmin* Vivekánanda, *Karma Yoga - A Educação da Vontade*, Editora Pensamento, S. Paulo, 2007, pág. 100

circunstâncias que condicionam a transmigração e nos auto-limitam ao ciclo aparentemente infundável de *samsára*: “O *samsára* é a roda da existência, o ciclo das vidas e das mortes, o movimento contínuo em que nos mantém a nossa ignorância do Princípio.”¹⁴⁰

Qualquer pensamento, acção ou desejo desencadeia uma série de consequências que acabarão por se manifestar nesta existência ou noutras futuras. Assim como tudo o que experimentamos através dos órgãos sensoriais é registado no cérebro e tornado presente posteriormente através da memória, também as experiências adquiridas em cada vida são registadas, gravam traços (*vásana*) que determinam a qualidade e as disposições do carácter e das vidas posteriores. Assim, *áshayá*, a intenção subliminar, as impressões inconscientes (*samskára*) convertidas em *vásana* (memórias) são o substrato da vida humana, planetária e cósmica.

Tal como refere *shrí* Patañjali, no *Yoga Sútra*, 2.12¹⁴¹, algumas dessas impressões repetem-se convertendo-se em autênticos padrões de comportamento. Muitas das acções humanas resultam das tendências latentes e subscientes dos *vásana* num ciclo circular quase impossível de quebrar, alimentando sem cessar a roda de *samsára*. Pela roda dos *klesha/samskára/samsára* alimentamos quotidianos estados mentais aflitivos: “Os *vr̥tti* ou actuais estados geram os *samskára* que tendem sempre a manifestarem-se e a gerar semelhantes *vr̥tti* ou os mesmos estados mentais.”¹⁴²

¹⁴⁰ Eliade, Mircea, *Imortalidade e Liberdade*, Editora Palas Athena, São Paulo, 1996, Prefácio, pág. 13

¹⁴¹ *Yoga Sútra*, 2.12: क्लेशमूलः कर्माशयो दृष्टादृष्ट जन्मवेदनीयः

kleshamūlah karmāshayo dr̥sh̥tādr̥sh̥ta janma-vedanīyah

Os *klesha* são a raiz do reservatório das acções que serão experienciadas nesta vida ou em futuras. (tradução pessoal)

¹⁴² Dasgupta, Surendranath, *Yoga as Philosophy and Religion*, pág. 97. O grande Mestre Patañjali foi um precursor da psicanálise moderna ao descobrir a importância do inconsciente – *samskára* – no nosso comportamento: “A Química na Europa surgiu dos alquimistas buscadores do ouro. Similarmente, a Psicologia na Índia desenvolveu-se em conexão com a Teoria da Libertação.”, Frawallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 255.

São estas tendências que constituem o *karma* (literalmente, acção): “(...) um reservatório de potencialidades (...)”¹⁴³ que condicionam toda a gama de experiências humanas. O *karma* é, segundo a sabedoria hindu, a lei da existência e fundamenta-se na relação estrita de causa e efeito.

Para alcançar o objectivo do *Yoga*, o controlo das flutuações mentais, a suspensão do turbilhão que permitirá que a natureza íntima se reflecta na sua simplicidade, sem mistura, e se reconheça como tal, é necessário quebrar este círculo, dominar os *vásana*, os *samskára*, os condicionamentos psíquicos que têm a sua origem nos *klesha*, através da meditação, explícito na obra de *shrí* Patañjali, *Yoga Súra*, 2.11¹⁴⁴.

Vyása compara esses *klesha* a sementes que torradas pelo fogo (do *Yoga*) tornam-se inaptas para germinar, o que significa que são neutralizadas, não gerando *karma*, possibilitando a quebra da roda de *samskára*.

Segundo *shrí* Patañjali, os *klesha* estão interligados de forma causal. Isolar um *klesha* é compreender a tendência geral que é necessário anular. Atenuá-lo, reduzi-lo à inactividade e destruir a potencialidade dessa tendência, implica reverter o processo que o sustentava, o que nos conduz, mais uma vez, para a necessidade da anulação da ignorância metafísica.

Atentemos que não se trata apenas de eliminar a tendência para as situações dolorosas, mas o desejo, o apetite pelo domínio das experiências, porque aos olhos do sábio, para a inteligência discriminadora (Patañjali, *Yoga Súra*, 2.15), veremos, todas as modalidades de existir são dor, incluindo o prazer e a felicidade.

¹⁴³ Michael, Tara, *O Yoga*, Editorial Presença, Lisboa, pág. 64

¹⁴⁴ *Yoga Súra*, 2.11: ध्यानं हेयस्तद्वृत्तयः

Dhyána heyástad vrttayah.

A meditação supera estas flutuações mentais (tradução pessoal).

2.2 *Abhyása*: o *sádhaná* transmutador: *yama*, *niyama*, *ásana*, *pránáyáma*, *pratyáhára*, *dháraná*, *dhyána*, *sabíja samádhi*, *nirbíja* *samádhi*

“A dor do que ainda não surgiu é evitável.”¹⁴⁵

O *Sámkhya Káriká* inicia com a declaração inequívoca de que a dor é um fenómeno cósmico. No seio das criaturas, dos seres vivos, nada escapa às três formas de dor. No entanto, o grande mestre Patañjali declara que ela não é uma necessidade ontológica, mas uma ilusão, fruto de *avidhyá* e que é possível ser evitada. Também o *vrtti* de Aniruddha, I.7 sobre o *Sámkhya Pravachana Sútra* reforça a ideia de que a dor, sendo uma característica de toda a entidade viva manifestada, não lhe é, no entanto, natural, real, essencial.

O sofrimento, no entanto, pode ser considerado de forma positiva porque nos determina a procurar os meios permanentes para a sua superação. Só a partir da condição existencial encarnada poderemos pressentir um sentido oculto nisso que se apresenta, sentir a nostalgia dum estado livre de aflições e a motivação de procurar uma solução definitiva para *duhkha*, o sofrimento.

O *Sámkhya* e o *Yoga* estiveram desde sempre envolvidos com a questão da condição humana, em como arrancar esses escolhos que constituem, tanto os condicionamentos existenciais histórico-temporais (físicos, sociais), como os provenientes da vida inconsciente do ser humano, os *samskára*, resíduos cármicos – as sementes e os frutos das acções que condicionam o nosso comportamento, o carácter e todos os nossos destinos enquanto fenómenos.

¹⁴⁵ *Yoga Sútra*, 2.16: हेयं दुःखमनागतं

heyam duhkham-anágata

A tradução do *sútra* é proposta de H. H. Jagat Guru Amrta Súryánanda Mahá Rája, “Dhyána/ Samádhi – Meditação/ Iluminação, pelo controlo da frequência das ondas mentais”, *Curso Superior Especial do Yoga*, pág. 12

O *Yoga Sûtra*, 2.17¹⁴⁶ mostra como a dor é o resultado da crença numa correlação estranha e aparente entre *prakṛti* e *puruṣa*, que ocorre no estado de *samyoga* (na experiência humana), a falsa identificação do visor com o visto, ou seja, de *puruṣa* com as produções de *mūla prakṛti*.

Trata-se então de saber como, enquanto ser entrelaçado com o mundo, corporizado, histórico, temporal, se pode encontrar uma via que possibilite realizar aqui e agora, a trans-historicidade, “(...) os meios graças aos quais se pode permanecer no mundo sem se deixar «esgotar» pelo tempo e pela história (...).”¹⁴⁷

A resposta é inequívoca: pela prática do *Yoga* que nos conduz à Iluminação. De acordo com o *Yoga Sûtra*, I.12¹⁴⁸, as condições fundamentais são a prática (*abhyāsa*) e o desapego (*veirāgya*).

Abhyāsa é o *sādhana*, a prática do *Yoga*. *Sādhana* pode significar disciplina, adoração, método (*sādh* – ir directo a uma meta e realizá-la): a prática realiza a meta da salvação. A filosofia é, nas palavras de Raimon Panikkar “(...) *karma-mārga*, caminho de praxis.”¹⁴⁹ Captar intelectualmente o conhecimento não é assimilá-lo. Compreender é vivê-lo, tal como sugere o termo *jñāna*.

Abhyāsa é a condição de transformação mental que é requerida para se obter o auto-domínio de uma *chitta* sem flutuações distractivas. É um esforço de manter a estabilidade da mente com continuidade, sem interrupção, processo que implica devoção, entusiasmo e

¹⁴⁶ *Yoga Sûtra*, 2.17: द्रष्टृदृश्ययोः संयोगो हेयहेतुः

drashtṛ – drshyayoh samyogo heya-hetu

“A correlação entre o visor (isto é, o Self) e o visto (isto é, a Natureza) é a causa (disso que) irá acontecer.”

Feuerstein, Georg, *The Yoga-Sûtra of Patañjali*, pág. 70

¹⁴⁷ Elíade, Mircea, *Imortalidade e Liberdade*, pág. 13

¹⁴⁸ *Yoga Sûtra*, I.12: अभ्यास वैराग्याभ्यां तन्निरोधः

abhyāsa veirāgyābhyām tan-nirodhah

“A sua supressão (das modificações, é obtida) pela prática persistente e pelo desapego.”, Taimni I. K., *A Ciência do Yoga*, pág. 60

¹⁴⁹ Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la Índia*, Edições Trotta, 2000, pág. 119

energia para a revolução do carácter e da mente. Patãjali afirma em I.14¹⁵⁰ que *abhyása* requer um processo de disciplina sem interrupções, por longo tempo.

O propósito de *abhyása* é a diminuição dos *vrtti* “(...) das forças do apego (...)”¹⁵¹ através do método do *Yoga*, ou seja, da vivência de todas as disciplinas técnicas do *Yoga*, orientado por um *guru* experimentado.¹⁵²

Traçaremos em termos sintéticos (o nosso trabalho não trata das questões da metodologia do *Yoga*, apesar de o pressupor) o que é um *sádhaná*, isto é, a que nos obriga a prática do *Yoga*.

O controlo da frequência das ondas mentais é o objectivo supremo do *Yoga* – a Iluminação, o *samádhi*. A estruturação de *shrí* Patañjali do ensino e da prática do *Yoga* por degraus ¹⁵³ é a explicitação do caminho que nos leva da ignorância à Iluminação.

¹⁵⁰ *Yoga Sûtra*, 1.14: स तुदीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारासेवितो दुर्दभूमिः

Sa tu-dîrgha-kâla-neirantarya-satkârâsevito drdhabhûmih

“Abhyása torna-se firmemente estabelecido pela prática por longo tempo, sem interrupção e com reverente devoção.”, Taimni, I. K., *A Ciência do Yoga*, pág. 30

¹⁵¹ Whicher, Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap.2, pág. 212

¹⁵² Segundo Patañjali *Yoga Darshana*, o *sádhaná* é composto por fases ou degraus de evolução: *yama* e *niyama*, *ásana*, *pránáyâma*, *pratyáhâra*, *dháraná*, *dhyána*, *sabîja samádhi* e *nirbîja samádhi*. As disciplinas técnicas principais que estas fases abrangem são: *dhyána* (meditação pelo controlo das frequências mentais), *pránáyâma* (exercícios respiratórios de influência energética e neurovegetativa), *ásana* (posições psico-bio-físicas), *yoganidrá* (técnicas do relaxamento físico, emocional e mental), *kriyá* (exercícios de limpeza orgânica), *mantra* (*kîrtana* – sons extroversores; e *jâpa* - sons concentradores: *jâpa shesha* – sons contínuos elevadores e *jâpa tala* – sons concentradores cadenciados), *bandha* (dinamizações musculares neuroendócrinas), *yantra* (símbolos concentradores de efeito psicossomático), *pûjâ* (retribuições energéticas), *mudrá* (gestos reflexológicos), *nyâsa* (toque energético), *mánasika* (mentalização, fortalecimento da vontade, projecção da consciência). Acrescentamos ainda o essencial *karma Yoga*, uma alimentação correcta e o estudo dos *Shástra*.

¹⁵³ O citado Mestre H. H. Jagat Guru Amrta Súryánanda Mahá Rája propõe ainda a vivência destas etapas de uma forma integrada. Isto é, enquanto *Mahá rshi Patañjali* preconiza entre cinco a dez anos para o ensino e aprendizagem de cada *anga* (parte) só permitindo, por exemplo, que se passe para *pránáyâma* depois de dominar *ásana*, este propõe uma aplicação contínua das disciplinas, ensinando-as em simultâneo ao longo

A prática dos degraus do *Yoga* leva à destruição das ilusões, das impurezas que impedem o despertar do conhecimento perfeito. Estes diferentes, mas complementares e indissociáveis *anga* correspondem a etapas específicas e necessárias ao desenvolvimento gradual das nossas forças, cada uma preparando a próxima, e pressupõe um certo grau de perfeição em cada degrau, não nos sendo possível passar para o estágio superior sem o domínio do anterior. Não há nenhuma razão para pressupor, por exemplo, que as virtudes adquiridas nos primeiros estágios não sejam absolutamente necessárias para o processo do *samádhi*, pelo contrário, cada fase exige uma transformação interna do ser que prepara a próxima (a síntese da anterior) e corresponde a insuspeitas modalidades ontológicas e a estádios específicos irreversíveis da Consciência (não se pode voltar qualitativamente ao ponto de onde se partiu).

A análise dos patamares da evolução na senda do *Yoga*, explicitados pelo *Mahá rshi Patañjali* no *Yoga Sútra*, 2.29¹⁵⁴ revelam modos de acção e de estados de consciência bem definidos e distintos entre si, correspondendo não a oito degraus, mas sim a nove.

de toda uma vida, apesar do peso diferente que estas vão assumindo ao longo das décadas para o praticante. Uma *nuance* metodológica que nos parece apropriada para a vida actual e que não desvirtua na sua essência qualquer postulado ortodoxo. Consideramos que as etapas não são estanques, mas complementares. Correspondem a um processo de unificação progressiva da Consciência e, paralelamente, a uma purificação gradual do corpo, da energia, das emoções e da mente. A título ilustrativo, a vivência dos *yama* por si só não garante o *samádhi*, mas *dháraná* (concentração contínua) prepara a estabilidade da mente para não alimentarmos estados de aflição, ou seja, a meditação tem efeitos éticos; cumprir os *yama* (não mentir, não roubar, etc) purifica as nossas emoções e propicia uma mente estável; o *pránáyáma* ajuda a estabilizar no *ásana* e a purificar a mente, unidireccionando-a. As primeiras fases (patamares) não devem ser abandonadas nos últimos estágios, mas serem encarados “(...) não apenas como complementares, mas também como sendo integrais, sobrepostas e sustentadoras, alimentando interiormente cada uma delas e dando origem a um transformado sentido de identidade, a um não fragmentado (holístico) estado de ser.” Whicher, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, pág. 198.

¹⁵⁴ *Yoga Sútra*, 2.29: यम नियमासन प्राणायाम प्रत्याहारधारणाध्यान समाधयोऽष्टावङ्गानि

Yama niyamásana pránáyáma pratyáhára-dháraná-dhyána, samádhayo'shtáv-angáni
“Auto-restrições, observâncias, postura, controlo da respiração, abstracção, concentração, contemplação e êxtase são as oito partes da auto-disciplina do Yoga.”, Taimni I. K, *A Ciência do Yoga*, pág. 166

Desconhecemos se *ashtha* (oito) constaria do texto original de *shrí* Patañjali, pois nas versões consultados por nós, este nunca refere o número oito, mas sim o número sete, a propósito das etapas do conhecimento perfeito (Patañjali, *Yoga Sûtra*, 2.27). Porém, Vyása, Vijñána Bhikshu e a maioria dos comentadores (acreditamos que simplesmente foram aceitando esta designação sem o cuidado de reflectirem sobre ela) corroboram a versão dos oito membros ou partes que justificam a atribuição do título de *ashtánga Yoga* à filosofia prática de *shrí* Patañjali.

A problemática diz respeito aos dois níveis de *samádhi* que foram agrupados numa só denominação generalista – *samádhi*. Mas o *nirbíja samádhi* é radicalmente diferente do *sabíja samádhi*, como veremos mais adiante. O *sabíja samádhi* e o estado de conhecimento que daí resulta (*vivekakhyáti*) são ainda recursos exteriores, pois, mesmo que subtilmente, o processo realiza-se no contexto de *chitta* e de suas flutuações, por consequência, numa relação entre sujeito, objecto e conhecimento, ou seja, ainda sob o domínio da *mahá shakti*. Ora, o *nirbíja samádhi* refere-se ao estado de isolamento da Consciência Pura, *purusha*, que lhe é absolutamente transcendente.

Por isso, é intrigante essa distinção assumida pelos estudiosos, inclusivamente pelos contemporâneos (como Feuerstein, Taimni, Aranya e outros) que, apesar de considerarem haver uma diferença irreduzível entre os *samádhi*, os reduzem a um denominador comum.

Os primeiros degraus da *escada dos anjos* é o que actualmente se entende por ética, uma reflexão sobre os princípios da acção essenciais para o *samádhi*. Os *yama* (proscrições sociais) e *niyama* (prescrições individuais), estruturando a vida prática do praticante, formam a forte base onde se alicerça o novo ser que irá sofrer uma radical transformação, implicando a construção de um carácter próprio capaz de fornecer ao iniciante as qualidades necessárias.

Este esforço de exigência sobre si próprio e de auto-entrega foi denominado posteriormente de *karma yoga*, instituindo ainda a importante dimensão do voluntariado e do serviço.

Os *yama* e *niyama* são votos universais, independentes da casta, sexo, crença, tempo, lugar, ou circunstância (Patañjali, *Yoga Sûtra*, 2.31). Constituem os alicerces da sabedoria e as leis da correcta acção, sem as quais não há verdadeira evolução para o *yogi* e sendo o

primeiro degrau do *darshana* de Patañjali é irreduzível a sua importância no contexto do *Yoga*, e, naturalmente, no *Sámkhya*.¹⁵⁵

No entanto, será uma ética subordinada a uma soteriologia, o seu objectivo não se resume a uma moralidade estrita que especifica os critérios do bem e do mal, mas é o de atingir *moksha*, expressando a ideia de que o caminho para a libertação exige a vivência da virtude e que esta é indissociável do conhecimento. Por isso, Larson designa-a por uma posição “(...) metaética (...) um intuicionismo a-moral (...)”¹⁵⁶ Os *yama* e *niyama* resultam directamente do correcto conhecimento discriminativo.

Os *yama* e *niyama* são necessários, não só por questões de regulação da vida social e interna, mas, sobretudo, porque sem eles não se atinge *moksha*. A sua importância no contexto do *Yoga* é tal que Vyása afirma que quem não os cumpre e quem se deixa dominar por qualquer pensamento de violência (todos os *yama* se referem a algum tipo de violência a evitar), é como um cão que come do seu próprio vomitado¹⁵⁷, justamente porque, embora válidos independentemente de qualquer intenção em obter benefícios do seu cumprimento (aliás, é uma condição pressuposta), determinará os méritos ou deméritos que condicionarão o processo transmigratório.

Os conceitos de *samsára* e *karma* estão na base da exposição das regras de convívio na sociedade, com a Natureza como um todo e, claro, das leis da correcta acção individual. O ego limitado pelas correias do apego e da aversão, vítima da auto-ilusão e da ignorância, mantém o elo samsárico que o faz repetir, vida após vida, os padrões de comportamento

¹⁵⁵ Apesar de referir que *Shrí Patañjali* codifica o *Yoga Sútra* “debaixo da sombrinha do *Sámkhya*” (ver pág. 43, nota 55), Chappel refere que o *Sámkhya* não apresenta esta exigência ética, ao invés do *Yoga*, que a apresenta como uma condição *sine qua non* de *keivalya*. Na nossa perspectiva, a metafísica *Sámkhya* pressupõe os conceitos de *samsára* e *karma* e estes estão na base da determinação das leis da correcta acção individual e de convívio na sociedade, entre espécies e com a Natureza como um todo.

¹⁵⁶ Larson, Gerald James, “Conceptual Resources in South Ásia”, Callicott, J. Baird e Ames, Roger, *Nature in Asian Traditions of Thought*, State University of New York, 1989, pág. 268

¹⁵⁷ Comentário de Vyása ao *sútra* 2.33, Filliozat Pierre-Sylvain, *Yogabháshya de Vyása sur le Yoga Sútra de Patañjali*, pág. 219

aflictivo. Existe uma tendência viciante para a repetição de emoções, de pensamentos e de actos, muitos deles nefastos. Cada vez que cedemos a um desejo, tornamo-nos menos capazes de lhe resistir e, pelo contrário, sempre que lhe resistimos tornamo-nos mais fortes.

O controlo emocional só é adquirido naquelas circunstâncias às quais procuramos fugir. Isto é, só é possível em situações de tensão e pressão. Quando não há tentações é fácil ser virtuoso. A paciência, serenidade e pureza, em circunstâncias difíceis (quando antipatizam connosco, contrariam, ofendem), devem ser usadas para desenvolver as qualidades que permitirão obter a liberdade do sábio face aos objectos de desejo ou repulsa, ou às situações acima definidas.

A própria dinâmica da vida facilita esta aprendizagem. Pela lei do *karma*, a vida oferece oportunidade de nos irmos superando, subtilizando, pois as situações existenciais permitem o confronto connosco mesmos. A vida coloca-nos sempre em circunstâncias onde as emoções podem ser refinadas, despertadas, criando novos canais de energia e de acção.

Este processo não se efectua pela repressão das emoções. Quando reprimimos os sentimentos, eles passam para o subconsciente e tomam outras formas indesejáveis que acabam por vir à superfície. Temos de as sublimar ou plasmar para outra forma mais propícia aos objectivos da meditação.

À medida que aprofundamos a vivência dos *yama* e *niyama*, novos poderes, possibilidades de acção e um sentido de mestria sobre a vida surgem.

Cada virtude, se vivenciada até à perfeição, irá produzir *siddhi*¹⁵⁸ específicos experienciados por inúmeros *yogi*. O domínio das tendências determinadas pela lei individual do *karma* leva a que o *yogi* supere as leis normais da natureza fenoménica descobrindo um universo de poderes e leis extra-comuns. Estes *siddhi* devem ser menosprezados e não se converterem, em fase alguma do percurso *yogi*, no objectivo do praticante.

Iniciaremos então, a análise detalhada de cada uma das fases do *sádhaná* proposto por Patañjali *Yoga darshana*, com duas orientações fundamentais, relacioná-las com a teoria *Sámkhya* e com as matrizes da Ecologia Profunda, mais adiante.

¹⁵⁸ O vocábulo *siddhi* pode referir poder oculto, perfeição ou realização.

I. OS 5 YAMA – PROSCRIÇÕES SOCIAIS

Os *yama* possuem um carácter restritivo dado que são refreamentos dos impulsos, dos hábitos, das tendências individuais, regulando a nossa relação com o meio social; e negativos, pois incentivam-nos à abstenção de determinados actos.

1. *Ahimsá* (não matar/não agredir/não odiar)¹⁵⁹

Diz-se de *ahimsá* – inofensividade - a ausência e o controlo do desejo de qualquer violência física, verbal ou mental sobre qualquer criatura viva, de qualquer modo. O *vrtti* provocado pela experiência da cólera e do ódio tem o seu fundamento na ignorância¹⁶⁰ com trágicas consequências no quadro da transmigração e, deve ser combatido pela vivência da benevolência para com todas as criaturas.

A nível social, a ausência de *ahimsá* provoca os maiores flagelos, como a guerra, com as suas terríveis devastações, a morte, o medo, a perda de liberdade, o sofrimento. Mas também se refere a violência sobre si mesmo, a nível físico, emocional e mental, geradora da má emoção que leva à culpabilidade, contrariamente à emoção positiva que nos conduz a um auto-julgamento no sentido do auto-aperfeiçoamento.

A não-violência decorre do afastamento progressivo relativamente ao estado de *samyoga*, de insatisfação, raiva, apego e separação. A sua prática constante, reforçada pela disciplinada meditação, é uma *praxis* de benevolência e empatia.

¹⁵⁹ *Yoga Sūtra*, 2.35: अहिंसाप्रतिष्ठायां तत्संनिधौ वैरत्यागः

Ahimsāpratishthāyām tat-samnidhau veiratyāgah

“Quando se pratica a não-agressão a hostilidade desaparece na nossa presença.” H. H. *Jagat Guru* Amrta Sūryānanda Mahā Rāja, “História do Yoga, e do Sāmkhya – A importância da Memória”, *Curso Superior Especial do Yoga*, pág. 189

¹⁶⁰ *Ahimsá* é a raiz de todos os *yama* e *niyama*, porém, todos estão inter-relacionados e todos são uma forma de *ahimsá*.

Ahimsá implica necessariamente uma constante vigilância sobre os pensamentos, ações, emoções e palavras, detectando as subtis variações de crueldade, às quais o *yogi* vai ganhando sensibilidade.

O vegetarianismo decorre naturalmente desta consciência. Vyása, por exemplo, critica a crueldade da captura e da morte de criaturas vivas para o prazer egóico e, historicamente, o *Yoga* assume-se, desde a origem, como oposto aos sacrifícios animais implícitos nos rituais védicos.

Sendo o *yama* de carácter universal, não comporta excepção. Vyása afirma que nem com intuito de *pújá* (oferenda) é permitido matar animais.

É, sem dúvida, o *yama* mais importante na regulamentação da nossa relação connosco próprios, com os outros, os animais, o Planeta. A compreensão de *ahimsá* assenta na crença da unicidade da vida. *Ahimsá* é um voto pela Vida, um reconhecimento da presença da unidade subjacente a toda a existência. *Ahimsá* é respeito pela lei do amor, a lei da Natureza, que conserva e protege. Representa um forte alerta para a necessidade de protegermos a Vida e a compreensão de que esta é um frágil equilíbrio entre várias forças.

Sermos aliados do potencial criador, não destruir isso que não sabemos criar – a Vida – é uma sábia decisão, garantindo a sustentabilidade da nossa casa cósmica, do meio ambiente planetário. *Ahimsá* implica a vivência da fraternidade e o entendimento de que a agressão descontrolada é geradora da atitude do olho por olho, dente por dente, de que a violência gera violência.

A perfeição desta virtude (*siddhi*) é revelada na soberania do *yogi* face aos animais ferozes e à capacidade de, pela sua simples presença, dissipar qualquer intenção hostil. A nível humano, ele tocará as pessoas pela intensidade do seu amor e compaixão, que passam a exhibir tolerância e amizade mútua.

2. *Satya* – verdade (não mentir) ¹⁶¹

Satya é a busca da verdade que inspira a investigação contínua nas áreas da ciência e da experimentação. É a chama que alimenta o ímpeto da filosofia e a necessidade do anti-dogmatismo.

A palavra verdadeira é a que exprime a realidade e comunica ao outro uma compreensão correcta dos factos (não manipuladora). Ela é o testemunho correcto, a autenticidade. Clara, evita o equívoco, o exagero, o ser vaga e confusa, o ser produtora de *máyá*, características estas que nos mantêm no estado de confusão mental.

A vivência de *satya* é necessária ao aperfeiçoamento de *buddhi* que produz a intuição que orienta o *yogi* nas suas dificuldades. Quando esta se desenvolve de forma notável, o *yogi* como que espelha a verdade, pois reflecte a estrutura do real.

Satya é a correlação perfeita da palavra e do acto, do pensamento e da realidade. Muitos de nós julgamos que dizemos a verdade, mas ela é integrativa e celular, como nos adverte *Shrí Shrí B. K. S. Iyengar*: “Por exemplo, se dizemos ‘Eu nunca mais como chocolates’ contanto que uma célula do nosso corpo resista e desacorde com as outras, o nosso sucesso não está assegurado. (...) Não é a nossa mente, mas a voz interior das nossas células que têm o poder de implementar as nossas intenções.”¹⁶²

A palavra do *yogi* é poderosa e inelutável porque é estabelecida na verdade e “ (...) é ela que governa o firmamento, a terra, o ar, e todo o Cosmos.”¹⁶³ Por isso, a falsidade e a hipocrisia também se assumem como uma transgressão à lei da realidade. A realidade é *satya*.

¹⁶¹ *Yoga Sûtra*, 2.36: सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रयत्वं

Satya-pratishthâyám kriyá-phaláshrayatvam

“Quando se usa sempre a verdade obtém-se o resultado das acções mesmo sem as termos praticado.” H.H. *Jagat Guru Amṛta Sūryánanda Mahá Rāja*, “História do Yoga, e do Sámkhya – A importância da Memória”, *Curso Superior Especial do Yoga*, pág. 189

¹⁶² Iyengar B. K. S., *Light on the Yoga Sûtras of Patañjali*, HarperCollins Publishers, 2011, pág. 142

¹⁶³ Michael Tara, *O Yoga*, pág. 93

A palavra verdadeira é aquela que não fere, mas que é benéfica e útil, se o não for é preferível o silêncio. A verdade não pode ser dita a todos. O *yogi* deve ponderar com sensatez e sensibilidade cada palavra que vocalize porque a palavra é poder, é mantra.¹⁶⁴

O burburinho ou o ruído é característico de uma vida em função da exterioridade, mas a algaraviada dificulta a comunicação que acontece, sobretudo, quando há silêncio, escuta, ou seja, nos limites da linguagem, “(...) quando a relação se torna meditação.”¹⁶⁵

3. *Asteya* – honestidade (não roubar)¹⁶⁶

O ser humano deve promover a ausência de desejo e o respeito pelo que não é seu, resistir à cobiça e ao roubo dos bens que não lhe pertencem, pelo simples facto de não lhe pertencerem ou de não os possuir pelo justo meio. Não se trata apenas de não roubar, mas de toda a apropriação não lícita do que não lhe pertence, como mérito, privilégios, ideias.

Asteya é a preocupação pela justiça, pela propriedade, pelo justo valor dos objectos e da sua troca. Praticamos *asteya* quando nos coibimos de roubar (aniquilar) a auto-estima dos outros, a sua energia e o seu tempo. Ao dominar as tendências de apropriação indevida,

¹⁶⁴ O Universo tem um suporte vibracional que é importante conhecer, respeitar e dominar. O ser humano tem uma estrutura vibratória que é necessário conhecer e usar na prática do *Yoga*. As letras do alfabeto *devanágari* (*samskrta* – sânscrito) têm uma correspondência directa com a constituição do ser humano; cada *nádí* ou pétala dos *chakra* é uma letra desse alfabeto, cuja correção sonora influenciará a saúde global do indivíduo: “Somos uma orquestra de saúde.”, H. H. *Jagat Guru* Amrta Súryánanda Mahá, Rája, *param pará*, 2017

¹⁶⁵ Farcet Gilles, *Henry Thoreau l'éveillé du Nouveau Monde*, Edições Sang de la Terre, Paris, 1986, cap. 6, pág. 154

¹⁶⁶ *Yoga Sûtra*, 2.37: अस्तेयप्रतिष्ठायां सर्वरत्नोपस्थानं

Asteya-pratishtháyám sarva-ratnopa-sthánam

“Quando se observa a honestidade a riqueza é atraída”, H. H. *Jagat Guru* Amrta Súryánanda Mahá Rája, “História do Yoga, e do Sámkhya – A importância da Memória”, *Curso Superior Especial do Yoga*, pág. 189

quando já não deseja obter o que não lhe é devido, o *yogi* atrai múltiplos tesouros, “(...) incluindo a gema de todas as jóias, a virtude.”¹⁶⁷

4. *Brahmacharya* – correcta elevação da kundaliní – transmutação da energia sexual – ao serviço de Brahma¹⁶⁸

Brahmacharya, entendido no seu sentido mais amplo, refere-se não só a um dos 11 *indriya* que é necessário submeter no caminho da libertação (os órgãos genitais) e, por isso, a castidade é tão amplamente recomendada na maioria das tradições religiosas, mas também aos pensamentos, desejos e palavras sobre sexo e outros prazeres sensuais, não propriamente pela sensação em si, que é natural, mas pela centralização do desejo no prazer sensorial que se quer repetir continuamente, gerando *samskāra*. É o desejo que deve ser “(...) desenraizado (...)”.¹⁶⁹ Esta abstinência é geradora de um imenso poder energético (*ojas*). Porém, a história mostra como autênticos *yogi* eram denominados *bramacharya*, mesmo possuindo uma prole de uma centena de filhos, como o sábio Vashishtha.

A sexualidade pode ser interpretada filosoficamente de várias perspectivas. A energia sexual pode ser referenciada a um poder mais alto que o da reprodução ou prazer, isto é, a sexualidade pode ser vivida *divinamente*, para transmutar a outros níveis mais elevados de consciência.

Certas técnicas do *Yoga* permitem canalizar a potência energética de raiz sexual para o cérebro, otimizar a concentração e colocá-la ao serviço da sabedoria, objectivo último do *Yoga*, em que o *eu* se liga ao *isso* e se elimina o dualismo ontológico e gnoseológico.

¹⁶⁷ Iyengar B. K. S, *Light on the Yoga Sūtras of Patañjali*, pág. 142

¹⁶⁸ *Yoga Sūtra*, 2.38: ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः

Brahmacharya-pratishtháyām víryalābhah

“Quando se respeita e transmuta a energia sexual um imenso poder energético é obtido.” H. H. *Jagat Guru* Amrta Súrýánanda Mahá Rája, “História do Yoga, e do Sámkhya – A importância da Memória”, *Curso Superior Especial do Yoga*, pág. 189

¹⁶⁹ Taimni I.K, *A Ciência do Yoga*, pág. 173

Já foi referenciado o solo shivaíta em que o *Sámkhya* se originou e a importância da polaridade entre a força cósmica masculina, vertical, identificada com a consciência estática, *purusha*, e a feminina, horizontal, a *mahá shakti* dinâmica e criadora, essencial na cosmologia *sámkhya* enquanto condição de possibilidade de existir universo; ora, essas potências cósmicas expressam-se também no microcosmos, isto é, no ser humano.

O jogo criativo entre estas duas forças polarizadas é representado no fortíssimo e ancestral *yogi lingam*, presente nos templos hindus ainda hoje e profundamente reverenciado como expressão das forças da vida. Outra representação é o *ankh* (a cruz egípcia), com *idá*, *pingalá* e *sushumna*,¹⁷⁰ presente nos *yantra* (símbolo) dos *chakra* que apresentam *granthi* (nós energéticos) como forma de os ultrapassar.

A *kundaliní*, energia *shakti*, sempre foi conhecida pelos *yogi*. Despertar a serpente adormecida é fazê-la ascender pela *sushumna nádí*, através de *pránáyáma* adequado, dos *bandha* e de todas as restantes disciplinas técnicas do *Yoga*.

São conhecimentos altamente reservados transmitidos por *param pará*.¹⁷¹ Os mestres sempre souberam do perigo que seria se estes segredos fossem revelados, principalmente numa cultura ocidental tão fortemente marcada pela noção de pecado e culpa.

¹⁷⁰ *Nádí* literalmente significa rio. É uma linha preferencial de energia. Existem várias ao longo do corpo, em relação com os *chakra* (centros energéticos), mas as três principais no *Yoga* são: *idá*, nádí negativa, feminina; *pingalá*, de polaridade mais, masculina; e *sushumna*, a nádí central, do fogo, coincidente com a espinal medula, canal do epêndimo. Quando desperta, a *kundaliní* eleva-se através de *sushumna nádí* até ao *sahasrára chakra*, no topo do crânio (*brahma randhra*) proporcionando o *samádhi*.

¹⁷¹ *Param pará* do meu mestre *Jagat Guru Amrta Súryánanda Mahá Rája*, 2012: “No Sháktismo usa-se o casal de dualidade positiva e negativa, como na Alquimia – na verdade, como na Natureza. (...). A Alquimia tem, como o *Yoga*, a via *Shákta* – via húmida, o contacto físico íntimo num casal - e a Via seca, com a presença física, mas sem toque, só energeticamente; esta é mais forte e mais subtil e, quanto mais subtil, mais poderoso. Manter o *Atanor* aceso durante toda a Obra é a recomendação de manter a *Kundaliní* desperta no *Múládhára Chakra* e elevá-la ao longo da coluna vertebral, pelo canal do epêndimo, *Sushumna Nádí*, até ao *Sahasrára*, cérebro, ou córtex cerebral, ou a grande taça, *Kumbha* – o *Graal* dos Ocidentais e o Santo *Graal* dos Cristãos, o vaso dos Alquimistas – , até que o córtex se ilumine e em todo o cérebro se estabeleçam todas as possíveis conexões neuronais, todas ao mesmo tempo, só possível com a super energia

O *Yoga* tem uma estrutura alquímica, sendo profundamente transmutador. Vamos analisar alguns aspectos. Podemos encontrar na alquimia ocidental filosófica vestígios claros destes conhecimentos iniciáticos e sagrados do *Yoga* que apontaremos sinteticamente. É certo que os alquimistas se preocuparam com a purificação dos metais e é provável que alguma química se tenha desenvolvido a partir de experimentações com as plantas, convertendo-se gradualmente numa ciência empírica, baseada na observação e experimentação. Mas a alquimia é uma arte de transmutação interna que busca a perfeição e a imortalidade, mais do que uma química dos metais ou das plantas.

A matéria do alquimista são as forças cósmicas sagradas, veladas em cada um de nós. Basta saber como acordá-las e dominá-las. A verdadeira matéria alquímica filosófica somos nós mesmos. São inúmeros os relatos dos alquimistas declarando que o ser humano é a mina de onde se deve extrair o ouro, com a ajuda do fogo (*ojas*, no *Yoga*), “(...) um fogo secreto ou filosófico. É este último fogo, excitado pelo calor vulgar, que faz girar a roda e provoca os diversos fenómenos que o artista observa no seu vaso.”¹⁷² Ainda está por esclarecer a importância das mulheres dos alquimistas neste processo de transmutação.

No *Yoga* e na alquimia, o verdadeiro templo do iniciado é o seu corpo e a sua relação com o macrocosmo. A morte e a dissolução do homem profano, da matéria putrefacta, dá lugar à ressurreição num corpo cósmico em tudo idêntico ao próprio cosmos, recriando num

do ADN da *Kundaliní* elevada que nos faz provar as maçãs douradas do Jardim das Hespérides. Só assim, com todos os compartimentos cerebrais a funcionar em simultâneo, nos transformamos num indivíduo Iluminado, um *Jíva Mukti* Liberto e fundido num Universo Criador. (...) Então, o método solve e coagula, de *laya* e *pralaya*, o esforço extraordinário de conhecimento de múltiplas disciplinas técnicas conjugadas numa quantidade infinita de possibilidades, permite-nos dissolver-nos com coragem no Todo, crescendo exponencialmente, libertando-nos do pior de nós, sempre conduzidos, com prudência, até que fique apenas o melhor do melhor de nós – o ouro filosófico. O Ouro Alquímico é o *Samádhi*.”

¹⁷² Fulcanelli, O Mistério das Catedrais, Edições 70, Lisboa, 1998, pág. 54. *Chakra* significa roda, o fogo refere-se ao *tapa(h)* e o vaso é o cérebro.

processo semelhante, o *solve* e *coagula* alquímico: “(...) dominando os segredos de *Shakti*, o *yogi* consegue «imitar as suas transformações» (...).”¹⁷³

Mas também na Índia esse conhecimento sagrado degenerou. Nos séculos posteriores ao *Sámkhya Káriká* e ao *Yoga Sútra*, nomeadamente no século VIII da EC, assistimos ao aparecimento de seitas e linhagens tântricas, conhecidas como de ‘mão esquerda’¹⁷⁴ que usavam esses conhecimentos sagrados e cósmicos para usufruto de orgias, estimulando a

¹⁷³ Elíade, Mircea, *Imortalidade e Liberdade*, pág. 298. O próprio *Mahá rshi Patañjali* em IV.1 é claro na relação entre *Yoga* e alquimia/ espargíria: “*As realizações sobrenaturais são fruto dos nascimentos, de plantas, de mantra, da ascese e do domínio do psiquismo.*” Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yoga Bháshya – Comentários de Vyása ao Yoga-Sútra de Patañjali*, pág. 335. A alusão a mágicas poções, voar, predizer o futuro, amansar as feras selvagens com o simples olhar, estar em dois lugares em simultâneo, a capacidade de lembrar existências anteriores, fazem parte das histórias tradicionais da Índia sobre os *yogi* que sempre foram considerados como possuidores dos segredos da transformação dos metais pesados em ouro, assim como o da imortalidade.

É inegável o conhecimento destes sobre os princípios activos das plantas – a espargíria dos alquimistas que está na base da moderna farmacologia de base química. As propriedades curativas dos microelementos, sais minerais, vitaminas, sabiamente administrados, assim como as dietas de baixo valor calórico e baixos índices de proteínas, muito à semelhança da dieta mediterrânea, são há milénios explorados pelo *Yoga*. De salientar a afirmação de que a transmutação dos metais é possível através da concentração, “(...) pela força do Samádhi, isto é, pelo Yoga.”, Mircea Eliade, *Imortalidade e Liberdade*, pág. 233.

Na Medicina Tradicional Indiana (*Áyurveda*), a secção dedicada ao rejuvenescimento chama-se *Rasáyana*. *Rasa* significa aumentar. *Rasáyana* é o caminho para o elixir ou fluido vital (*rasa*), a via (ou o veículo) do mercúrio. O mercúrio é o metal que confere longevidade e simboliza o sémen de Shiva. Também denominado por *páradá* – o que leva à outra margem. O tratamento de *Rasáyana* utiliza técnicas do *Yoga*, como *pránáyáma*, *kriyá*, *mánasika*, *dhyána*, entre outras; metais (de uso interno ou externo, aplicação do mercúrio), pedras preciosas, dietas, ervas, massagens, retenção de sémen.

¹⁷⁴ Os termos ‘mão esquerda’ e ‘mão direita’ designam respectivamente um modo negativo e positivo do tantrismo, segundo Lysebeth, André Van, *Tantra, O culto da Feminilidade*, Summus Editorial, São Paulo, 1994. No entanto, são distinções puramente nominativas. Não há senão um tantrismo, todas as restantes variações são ficções.

energia da *kundaliní* para aumentar o prazer sexual. Eram praticados por nobres que foram dizimados à terceira geração e o livro que lhe servia de base, o *Hatha Yoga*¹⁷⁵, desapareceu.

Preferimos o termo shaktismo para diferenciar o objectivo do *Yoga* das modernas visões sobre o tantrismo. A energia da *kundaliní* é necessária para o *samádhi*, por isso, tem de ser correctamente canalizada para o cérebro, com o apoio de todos os *yama* e *niyama*, nomeadamente *shaucha* (pureza) e com um fortíssimo incremento de *dháraná* (concentração contínua).

A prevalência da perspectiva vedantina, reforçada com *Vijñánabikshu* chegou aos dias de hoje, condicionando a rejeição desta forma purificada da vivência da sexualidade, com a exclusão, inclusive, na configuração pránica do ser humano do *chakra* genital. Mas, repetimos, como nos alerta *Shrí Shívánanda*, sem *kundaliní* não há *samádhi*.¹⁷⁶

O *Yoga Sútra*, em 3.29, fala de *mantra* e visualizações como utensílios de meditação, o que o aproxima das técnicas tântricas ortodoxas.

O *Yoga Sútra* refere ainda que *Brahmacharya* reforça o poder da acção e capacidade da comunicação de conhecimento, o que faz sentido, pois a voz, o som, é criador (*no início era o verbo*), é reprodutor e transmissor.

¹⁷⁵ A autoria desta obra é atribuída a *Shrí Gorakshanátha* que, juntamente com o seu guru, o *rshi Matsyendranátha*, são considerados os maiores mestres desta nobre linhagem da escola *Nátha Siddha*, cujos ensinamentos foram deturpados. Foi publicada mais tarde uma outra obra, *Hatha Yoga Pradípiká* ou simplesmente *Hatha Pradípiká*, do sábio *Svátmaráma*, no séc. XIV.

¹⁷⁶ "O despertar da Kundaliní e a sua união com Shiva no Sahasrára Chakra, efectivam o estado de Samádhi e Mukti", H. H. *Svámín Shívánanda Sarasvatí*, *Kundaliní Yoga*, pág.129

5. *Aparigraha* – não cobiçar¹⁷⁷

O desejo mantém a mente em constante agitação. Cultivando o desapego pelos bens do exterior (*veirágya*), o *yogi* preocupa-se somente com o conhecimento de si mesmo. A renúncia à errância mental alimentada pela cobiça que nunca tem limites, que ocupa tempo e energia em obter coisas que, de facto, não necessitamos, pressupõe já o discernimento (*viveka*) do que é essencial. Implica, não só a superação do desejo de possuir “coisas”, mas também desistir da inflexibilidade do pensamento que nos condiciona a defender tenaz e violentamente as nossas perspectivas numa contínua afirmação egocêntrica, deixando marcas profundas, sulcos de dor; o conjunto destes indelévels traços do carácter mental persistem, vida após vida, até serem absolutamente purificados.

A perfeição deste *yama* proporciona uma clara compreensão do passado, presente e futuro. Ao *yogi* adiantado basta-lhe ter a vontade de conhecer as suas vidas passadas para as compreender porque as discrimina em si mesmo, na qualidade dos seus pensamentos, desejos e acções. A personalidade transitória não possui as memórias das experiências das vidas passadas (não transmigra), não guarda o registo dos *samskára*, mas estes são o conteúdo, as marcas do *lingam sharíra* que confundimos normalmente com a personagem-ego. *Aparigraha* permite diminuir o domínio da personalidade, pois não nos identificamos tanto com ela. A não possessividade, despertando as memórias do passado, liberta-nos, pois, essa consciência vai influenciar os padrões comportamentais duma vida futura.

¹⁷⁷ *Yoga Súra*, 2.39: अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथंतासंबोधः

aparigraha-stheirye janmakathamtá-sambodhah

“Quando se observa o não cobiçar desbloqueiam-se as memórias de todo o conhecimento acumulado.”, H.H. *Jagat Guru* Amrta Súryánanda Mahá Rája, “História do Yoga, e do Sámkhya – A importância da Memória”, *Curso Especial Superior do Yoga*, pág. 189

II. OS 5 *NIYAMA* – PRESCRIÇÕES INDIVIDUAIS

Os *niyama* orientam a relação do indivíduo consigo mesmo. Têm um carácter positivo e construtivo enquanto purificação das emoções e pensamentos desarmoniosos. São os princípios inspiradores que orientam a vida do *yogi* para o *samádhi* e que devem ser vivenciados todos os dias, mesmo que o praticante viva isolado na floresta.

1. *Shaucha* – pureza¹⁷⁸

Tudo o que existe, sendo uma expressão do absoluto, é por essência puro. No entanto, as condições existenciais específicas do ser humano parecem ser um obstáculo à realização dessa pureza original. As nossas faculdades naturais estão como que enevoadas devido às imperfeições perturbadoras do corpo físico, das emoções, da mente, dos hábitos imponderados, nocivos e aflitivos. A purificação a que o *Yoga* se refere é, nessa medida, simplesmente funcional e relacional. Assim, tornar-se puro é tornar-se funcional e capaz de atingir a auto-realização, *keivalya*.

Shaucha refere-se às necessidades de asseio, de purificação dos órgãos internos do corpo físico, mantendo a juventude e o bom funcionamento do sistema nervoso, endócrino,

¹⁷⁸ *Yoga Sûtra*, 2.40: शौचात् स्वङ्गजुगुप्सा पैरसंसर्गः

shauchát svángajugupsá pareirasamsargah

Yoga Sûtra, 2.41: सत्त्वशुद्धिसौमनस्यैकाग्रयेन्द्रियजयात्मदर्शनयोग्यत्वानि च

sattvashuddhisaumanasyeikágyendriyajayatmaDarshanayogyatváni cha

“Quando se observa a pureza desenvolve-se a aversão pelo seu oposto.”

“Com a purificação advém o domínio dos sentidos, a concentração, a clareza mental e a capacidade para conhecer o Eu.”, H. H. Jagat *Guru* Amṛta Súrýánanda *Mahá Rája*, “História do Yoga, e do Sámkhya – A importância da Memória”, *Curso Especial Superior do Yoga*, pág. 189. Algumas equivalências ao termo ‘Eu’: consciência de si, realização de si, eu interior, ser interior, respectivamente de Vyása, *Svámin* Hariharánanda Áraṇya, *Shrí Shrí* B. K. S. Iyengar, G. Feuerstein.

muscular, etc: “A força, a clareza e a sutileza do pensamento dependem em grande medida da qualidade do corpo (...).”¹⁷⁹

O *yogi* deve prestar especial atenção à sua alimentação.¹⁸⁰ Inclui-se aqui a disciplina técnica *Kriyá*, exercícios de limpeza e tonificação orgânica.¹⁸¹ Com *shaucha* mantemos o corpo saudável, flexível, resistente e cada vez mais subtil.

Shaucha é também purificação psíquica, dos instrumentos da consciência, abrindo-nos à saudável influência das emoções positivas e criativas, eliminando as nefastas toxinas emocionais, combatendo a inveja, o orgulho, que obscurecem as nossas capacidades restituindo-nos a uma pureza luminosa original e natural que é a da própria consciência. O que equivale, naturalmente, segundo a teoria *Sámkhya* do universo manifestado, a reduzir a influência dos *guna* *tamas* e *rajas*, de forma que *sattva* capacite *chitta* a reflectir a Consciência Incondicionada (*purusha*). Na limpidez da mente, a verdade pode-se espelhar.

É importante perceber de que tipo são os nossos pensamentos e emoções mais íntimos. Alguém habituado a uma disciplina da atenção face às emoções, ser-lhe-á difícil abrigar por muito tempo sentimentos impuros e negativos.

Shaucha explica ainda a relevância do banho no *Gangá* (rio Ganges) na cultura hindu e o antigo baptismo de corpo total, a imersão completa nas águas da fonte original tornando possível a participação no fluxo cósmico. Os peregrinos do rio *Gangá* lavam-se na sede do

¹⁷⁹ Michael Tara, *O Yoga*, pág. 97. Shrí Shrí B. K. S. Iyengar afirma, no *Light on the Yoga Sútras of Patañjali*, pág. 145/6: “O corpo, possuindo a sua própria inteligência, desenvolve o potencial de mudança dos seus padrões comportamentais.”

¹⁸⁰ Classificação tradicional dos alimentos em *sattivos*, *rajásicos* e *tamásicos*.

¹⁸¹ A título de exemplo: os *sat karma* ou *shat karma* (“as boas acções”): *kapálabhátí* (“fazer brilhar o cérebro”) – limpeza das vias respiratórias; *netí*: limpeza das fossas nasais/ faringe; *naulí* – massagem abdominal peristáltica/ irrigadora; *trátaka* – limpeza e treinamento do globo ocular; *dhautí* – limpeza do estômago, fígado e vesícula biliar; *basti* – limpeza do intestino grosso e delgado; e o super *kriyá shanka prakhsalana* – limpeza do tracto digestivo desde a boca até ao ânus. Existem ainda outros *kriyá*: *snána dhautí* (banho diário); *jihvá dhautí* (da língua); *danda dhautí* (dos dentes); *kapála randhra* (do céu da boca); *karna dhautí* (dos ouvidos); *múla sádhana dhautí* (do ânus); *hrd dhautí* (da garganta); entre outros.

despertar. A água acorda o ser humano para a vida energética, mas analogamente também limpa as impurezas de *buddhi* permitindo uma visão clara. Estes rituais tornam-se normas religiosas e uma espécie de higiene social, uma medicina simples para o povo. O hindu religioso toma banho de corpo inteiro duas vezes ao dia, ou sempre que se considerar *sujo*. As águas do *Gangá* que brotam do topo da cabeça de Shiva simbolizam a Iluminação, o oceano da sabedoria.

A vida planetária está dependente da pureza e do equilíbrio dos cinco elementos que constituem o mundo natural, onde nos incluímos (*bhúta*): “Purificação vem antes da santificação. Ela estabelece a harmonia entre o macrocosmos e o microcosmos.”¹⁸² Nós somos o que comemos, o que bebemos, o que respiramos, o que desejamos, o que pensamos.

2. *Samtosha* – contentamento¹⁸³

Ánanda (felicidade, bem-aventurança) é um dos aspectos duma consciência elevada, revelador da evolução na concentração pelo *sádhaká* (praticante na senda). *Samtosha* é o caminho de *ánanda*. *Samtosha* exprime essa qualidade de gratidão pelo que a vida nos dá, a retribuição natural perante toda a dádiva da *mahá shakti*.

Não envolve uma confortável conformação ou resignação que sugere uma fuga à acção e à realidade, uma acomodação ao sofrimento, uma atitude passiva, uma recusa de agir para melhorar as condições de vida, não é um encolher de ombros, um abandono, um

¹⁸² K.L. Seshagiri Rao, “The five Great Elements (*Pañcamahábhúta*): An Ecological Perspective”, Chapple Christopher Key, Tucher Mary Evelyn, *Hinduism and Ecology – The Intersection of Earth, Sky, and Water*, pág. 28

¹⁸³ *Yoga Súra*, 2.42: सन्तोषादनुत्तमः सुखलाभः

Samtoshádanuttamah sukhálábhah

“O contentamento produz uma constante felicidade.”, H. H. *Jagat Guru* Amrta Súrýánanda Mahá Rája, “História do Yoga, e do Sámkhya – A importância da Memória”, *Curso Especial Superior do Yoga*, pág. 189

desamparo, mas corresponde a uma atitude interna de não-conflito. Trata-se da aceitação total das coisas tal como são, quaisquer que sejam as dificuldades inevitáveis da vida.

Svámin Vivekánanda, no *Karma Yoga*,¹⁸⁴ ilustra esta equanimidade *yogi* face às circunstâncias: comparando o mundo com uma cauda enrolada dum cão, por mais esforços que fizermos para a endireitar, a cauda, quando a largarmos, retomará sempre a sua forma enrolada. As coisas são como são, se fossem diferentes seriam simplesmente diferentes, não melhores, ou piores.

Quanto menos perturbados formos pelos acontecimentos, maior a nossa capacidade de amar todas as coisas tal como se nos apresentam. Isso implica a aprendizagem do desprendimento, de viver as emoções sem nos identificarmos com elas, ou com os seus objectos, renunciar a julgar os outros, a modificá-los, a impor a nossa ideia de justiça. Cumpramos apenas o dever com abnegação e não com o intuito de atingir um fim.

No estado de revolta ou tristeza, a consciência está embutida numa densidade que é má conselheira, impedindo a inteligência de se manifestar em pleno e de otimizar a aplicação da energia na tarefa a realizar – superar a dor. Não se trata apenas de abrandar na mente a perturbação do descontentamento, mas de evitar que esta ocorra, porque requer muita energia e tempo para ser superada.

Implica, paralelamente, não desejar mais do que já se possui. O equilíbrio interno que resulta da eliminação do desejo, da equanimidade, é superior a todo o prazer mundano. Surge da compreensão de que a vida conspira sempre a nosso favor e que devemos retirar o máximo rendimento filosófico de tudo o que fazemos.

Esta transformação interna que *samtosha* proporciona, reforçando sempre o lado positivo, solar, das circunstâncias mundanas, diminuindo a sede de *bhoja* (experiência) introduz o iniciado no prazer e contentamento, não fugaz, proveniente da sabedoria.

¹⁸⁴ “Este mundo parece-se com a cauda enroscada de um cão: as pessoas têm lutado para endireitá-la durante centenas de anos, porém quando a soltam, ela se enrola de novo. Como poderia ser de outro modo? Todos têm de aprender primeiro a agir sem se ligar à acção.” *Svámin Vivekánanda, Karma Yoga - A Educação da Vontade*, pág. 70

Imperturbável e alegre é o *yogi* em todas as circunstâncias da vida, boas ou más, providas do exterior ou do interior da sua mente. O sábio é feliz.

3. *Tapah* – têmpera da auto-exigência¹⁸⁵

O *Tapahé* a qualidade fundamental do carácter de um *yogi*. O amor à sabedoria exige uma intensa concentração e uma vontade intrépida, uma imensa energia e auto-sacrifício.

A tradição reconhece como *tapah* algumas práticas, como o domínio dos opostos (sono, fome, sede), a exposição voluntária a algo que nos causa dor e suportá-la sem aversão, o treino intensivo do corpo, ou de uma parte dele (como a mão, pé, o braço). A prática das austeridades permite criar o hábito de dissociar a Consciência dos seus veículos e leva à perfeição funcional do corpo tornando-o um templo da Consciência.

A palavra *tapah* surge associada a calor. O *tapah* é a essência do *Yoga*, coze a altas temperaturas o corpo e a determinação do *yogi* no ardor que produz a fibra intrínseca que permite moldar o novo ser, tal como o calor separa o chumbo do ouro. Trata-se da disciplina e força de vontade subjacente à execução das técnicas *yogi*, como a permanência no *ásana*, a exigência do domínio do sopro no *pránáyáma*, o voto de *mauna* (silêncio - permanente ou temporário), o jejum, a constância da concentração, a superação dos defeitos pessoais, entre outros. Ao longo do tempo, as provas são maiores, o que requer ainda mais energia.

Erich Frauwallner diferencia o *tapah* inerente às mortificações dos ascetas brahamânicos (comuns também, acrescentamos nós, a algumas penitências da tradição cristã) do *tapah* dos *yogi*, do seu fabuloso domínio interno. O *tapah* não é «tortura» do corpo pois este tem uma conotação positiva, ele é o templo cósmico e, sem ele, o *samádhi* é impossível. Além disso, o corpo é relativamente fácil de conquistar, enquanto que o domínio

¹⁸⁵ *Yoga Sûtra*, 2.43: कार्येन्द्रिय सिद्धिरशुद्धिक्षयात् तपसः

Kāyendriya siddhirashuddhikshayāt tapasah

“A Têmpera da auto-exigência leva ao domínio dos sentidos e ao despertar dos poderes da paranormalidade (*siddhi*).”, H. H. Jagat Guru Amrita Sûryánanda Mahá Rája, “História do Yoga, e do Sámkhya – A importância da Memória”, *Curso Especial Superior do Yoga*, pág. 189

do apego à vida, da inveja, da raiva, são aspectos mais difíceis de *tapah*. *Shrí Shrí* Iyengar, define *tapah* como “(...) uma espécie de dureza inabalável para connosco próprios que torna possível a compaixão e o perdão para com os outros.”¹⁸⁶

A perfeição deste *niyama* permite o domínio dos elementos (*bhúta*).

4. *Svádhyáya* – auto-estudo (introspecção, conhece-te a ti mesmo)¹⁸⁷

Svádhyáya significa o estudo dos *Shástra*, as escrituras hindus, e dos princípios teóricos e práticos da ciência do *Yoga*. Mas esta instrução é secundária e deve ser abandonada completamente em estádios mais elevados: “Não se trata de ler toda a bibliografia do *Yoga* - o objectivo de *Svádhyáya* não é formar intelectuais, mas sábios iluminados. Mesmo apenas a repetição consciente de um *jápa*¹⁸⁸ (som concentrador em *samskrta/devanágari*, como o *Om*), sendo um som semente, pode, de acordo com o grande mestre Patañjali, conter nele toda a enciclopédia cósmica. Se contextualizarmos o *sútra* referido na época de *shrí* Patañjali estamos a referir-nos também à recitação repetida (dos *Shástra*) no quotidiano, pois a tradição sapiencial transmitia-se oralmente de mestre a discípulo¹⁸⁹. Daí que *Svádhyáya* é, não só ler, mas também saber escutar. Escutarmo-nos implica fazer silêncio interior, distanciarmo-nos do burburinho (pela prática do *Yoga*). Significa escutar o *Guru*. Os verdadeiros *Guru* são *Shástra*.”¹⁹⁰

¹⁸⁶ Iyengar B. K. S, *Light on the Yoga Sútras of Patañjali*, pág.147

¹⁸⁷ *Yoga Sútra*, 2.44 स्वाध्यायादिष्टदेवतासंप्रयोगः

Svádhyáyádishta-devatásamprayogah

“O auto-estudo leva ao conhecimento de si próprio e à ligação ao Eu.”, H. H. *Jagat Guru* Amrta Súryánanda Mahá Rája, “História do Yoga, e do Sámkhya – A importância da Memória”, *Curso Especial Superior do Yoga*, pág. 189.

¹⁸⁸ Um *jápa* é um som concentrador expresso em *samskrta/devanágari*, como o *Om*.

¹⁸⁹ Os *Veda* são dos livros mais antigos da humanidade, mas ainda hoje são recitados oralmente nos *Áshrama* (local de prática do *Yoga*) da Índia.

¹⁹⁰ Morais, Paula, “*Svádhyáya* – Conhece-te a ti próprio”, *Om Yess – Yoga é Saúde e Samádhi*, 2017, pág.23

Svádhyáya implica o problema da consciência. Quem é quem se conhece? Esta interrogação revela a testemunha imparcial que se auto-julga, que é capaz de ver de fora.

Assim, o sentido fundamental deste *niyama* é o da reflexão sobre nós próprios.¹⁹¹ De facto, o conhecimento implica um processo de interioridade. Conhecer é conhecermo-nos. *Svádhyáya* revela-se na compreensão do conjunto das possibilidades e opções que nos vão formando, do que nos vai acontecendo. A pergunta ‘o que fizemos?’ permite a inteligibilidade do jogo da vida para que possamos vivenciar os acontecimentos sem que eles nos subjuguem e prefigurar uma decisão transformadora que nos reconduza a novas possibilidades existenciais.

Svádhyáya proporciona-nos um mapa de compreensão de nós próprios em relação às expressões da vida e é condição evolutiva essencial: o *yogi* “(...) Tem um Espelho Mágico, seu, chamado *Svádhyáya*. (...) Anda sempre com uma amiga invisível, a Humildade (...)”.¹⁹²

Svádhyáya realça a importância de se aprender a perspectivar com realismo os problemas e a não esquecer as lições da vida. A compreender que o verdadeiro conhecimento é intuitivo, de fonte íntima. O sentido do ser não é revelado discursivamente, pela linguagem das formas e dos nomes, ultrapassa os receios e orgulhos do intelecto.

Os sábios, os seres celestiais, os *deva* acompanham todo aquele que assume *svádhyáya*.

¹⁹¹ O prefixo *Svá* – significa ‘eu’.

¹⁹² H. H. *Jagat Guru* Amrta Súryánanda Mahá Rája, “Dhyána/ Samádhi – Meditação/ Iluminação, pelo controlo da frequência das ondas mentais”, *Curso Especial Superior do Yoga*, pág. 34

5. *Íshvara pranidhāna* – entrega dos resultados das acções ao princípio criador¹⁹³

A entrega do fruto da acção, quer dizer, do resultado da acção, significa que se age desinteressadamente, pelo valor do próprio acto e não pelo que se obtém pela sua realização. *Íshvara pranidhāna* é auto-entrega e pode conduzir ao *samádhi*, segundo Patañjali em 2.45.

A auto-entrega tem o condão de dissolver *asmitá*, a personalidade, e os seus caprichos, o que reduz a intensidade dos *chitta vrtti* que estão na raiz dos *klesha*, conduzindo gradualmente a mente para o estado de repouso, de *chitta vrtti nirodhah* ou *samádhi*. Corresponde à anulação do princípio da eguidade, afirmando-se a liberdade face à ilusão da personalidade. Este *niyama* é o fundamento do *karma yoga* - estar ao serviço, o voluntariado.

Muitas vezes identificado com alguma das divindades principais do panteão hindu, para o *yogi*, *Íshvara* é Lord Shiva que representa um *mahá yogi*, o mais-que-perfeito, pois ele é o sempre-liberto e puro *sattva*. É aquele que preside à criação de todos os universos e neles é reabsorvido na grande noite de *pralaya*, a dissolução cíclica cósmica, sem nunca se envolver com a manifestação.¹⁹⁴ É aquele que não é afectado pelos *klesha*, ou pelos *samskāra*. A devoção a lord Shiva, o entregar-se, o dar-se (*pranidhāna*) pode ajudar a cessação dos pensamentos e, a repetição do *Om*, que lhe está associado, elimina obstáculos e dúvidas. A veneração a Shiva significa, no contexto do *Yoga*, devoção à disciplina (*Yoga*) que este personifica.

¹⁹³ *Yoga Sūtra*, 2.45: समाधि सिद्धिरीश्वरप्रणिधान्

Samádhi siddhiríshvarapranidhánāt

“Obtém-se a Suprema Consciência pela entrega do fruto das acções à Centelha Criadora.”, H. H. *Jagat Guru* Amṛta Sūryánanda Mahá Rāja, “História do Yoga, e do Sámkhya – A importância da Memória”, *Curso Especial Superior do Yoga*, pág. 189

¹⁹⁴ A mais conhecida representação desta dança cíclica da criação e da destruição é *Shiva Natarāja*, que analisaremos em 6.3. Para além do seu semblante inalterável, ressoa o ritmo cósmico aos seus pés. O seu sorriso enigmático é a quietude do absoluto, coincidente com o fervilhar do mundo porque, nele, o eterno e o tempo são presenças um ao outro.

É o *guru* dos *guru*, o que transmite os *shástra*, a ciência da libertação aos *rshi*, o seu iniciador, o primeiro da linhagem dos mestres do *Sámkhya* e do *Yoga*. Os *yogi* entregam-lhe simbolicamente a sua acção e o seu resultado, desligando-se de toda a motivação egoísta. No entanto, apesar de *shrí* Patañjali referir *Íshvara* e, como já referimos, num contexto de técnicas de meditação, não lhe dedica a importância que, mais tarde, algumas escolas do *Yoga* lhe atribuem.

Íshvara pranidhána conduz ao *samádhi* porque implica *veirágya*, ao qual nós daremos o devido destaque nos próximos capítulos. O desapego é, talvez, a regra ética mais difícil: o processo de libertação do *Yoga* implica o sacrifício, o abandono de uma identidade reificada, das crenças de objectividade exterior, quebrar padrões de identificação com os *chitta vrtti*; agir e não se apegar ao que se produz; nada esperar em troca.

A acção motivada por *ishvara pranidhána* tem em si mesmo o seu valor e a sua finalidade. Para os *yogi* não há dever no sentido de obrigação: “Tudo o que derdes ao mundo, dai-o de coração, mas não como um dever. (...) Tudo o que fizerdes a título de obrigação, servirá para atar-vos.”¹⁹⁵

Íshvara pranidhána é a máxima sabedoria pois procura igualar a grande Criadora (*mahá shakti*), ser como a *obra*, como o Sol, pura dádiva. A Natureza auto dá-se. Não se apropria.

¹⁹⁵ Vivekánanda Svámin, *Karma Yoga - A Educação da Vontade*, pág. 100

III: ÁSANA: POSIÇÕES PSICOBIOFÍSICAS

O *rshi Patañjali*, no *Yoga Sûtra*, 2.46,¹⁹⁶ define o *ásana* como uma posição estável e confortável. O *ásana* é a mais conhecida das disciplinas técnicas do *Yoga* devido à sua espectacularidade e beleza, mas não se resume à execução e expressão de dotes físicos prodigiosos. O *ásana* não é ginástica ou acrobacia. Segundo o referido *sûtra*, o *ásana* tem uma função superior, de sábia paragem, conducente à meditação, preparando-a. Neste aspecto, diverge das intenções da maioria das propostas actuais de várias escolas que somente visam o domínio dos processos fisiológicos ou a construção de um corpo esteticamente belo.

A questão da perfeição é importante, pois o *ásana* deve ser executado com a máxima correcção nos seus múltiplos componentes, seja qual for o grau de evolução do praticante nesse *ásana*.

A conquista da imobilidade perfeita é adquirida mediante o relaxamento na própria posição e o treinamento de uma vontade ímpar. Na concepção de *shrî Patañjali*, o *ásana* está dominado quando se consegue meditar no espaço infinito (*Ananta* – a serpente mitológica que sustenta o universo, símbolo do equilíbrio perfeito), isto é, quando o praticante adquire um bem-estar muito semelhante à sensação de expansão, de alargamento do espaço, de infinitude. Assim, a dualidade é superada (*Patañjali, Yoga Sûtra*, 2.4).

Com a prática do *ásana*, o *yogi* fica apto a dominar os opostos que ocorrem no exterior, como o frio e o calor, a humidade e a secura, a contracção e a expansão, mas também na sua mente, como a alegria e tristeza, a atenção e a dispersão, a paciência e a inquietude. Os sentidos são desta forma neutralizados e conduzimos gradualmente a consciência para um maior isolamento (do exterior).

¹⁹⁶ *Yoga Sûtra*, 2.46: स्थिर सुखमासनं

Sthira sukham-ásanam

“Ásana é a perfeita firmeza do corpo, a estabilidade da inteligência e a benevolência do espírito.” Iyengar B. K. S., *Light on the Yoga Sûtras of Patañjali*, pág.149

A influência do *ásana* sobre o sistema endócrino, nervoso, linfático, os músculos e órgãos resulta numa maior purificação, equilíbrio e resistência física, assim como treina a vontade, a disciplina, gerando alegria, bem-estar, tranquilidade e concentração.

IV. PRÁNÁYÁMA: EXERCÍCIOS RESPIRATÓRIOS DE INFLUÊNCIA ENERGÉTICA E NEUROVEGETATIVA

O *Prána* está presente em todo o cosmos, em todos os seres vivos e actividades humanas (como energia celular, emocional, mental, intelectual, sexual): “Tudo o que vibra no Universo é *prána*: o calor, a luz, a gravidade, o vigor, o poder, a vitalidade, a electricidade, a vida e o espírito são todas formas de *prána*.”¹⁹⁷

Pránáyáma, o controlo do *prána*, no ser humano, é o domínio da bio-energia, constituída essencialmente por iões negativos de oxigénio. *Pránáyáma* são exercícios respiratórios que influenciam o estado energético e neurovegetativo, interferindo sempre de forma sábia no funcionamento dos mecanismos orgânicos de cariz involuntário, como a circulação sanguínea, o batimento cardíaco, entre outros.

O *pránáyama* ensina-nos a respirar correctamente e a maximizarmos a captação dessa bio-energia, proporcionando uma autêntica respiração celular, uma maior absorção de oxigénio, em cada inspiração, e, paralelamente, uma maior libertação de dióxido de carbono na expiração.

As suas técnicas visam, justamente, a exploração completa da alta tecnologia respiratória humana. Se atentarmos, respirar é viver e saber respirar é saber viver. Há até uma tradição hindu que relaciona a duração da vida com o número de respirações que fazemos, mas a Natureza também nos oferece exemplos desta relação entre respiração e longevidade, como o caso do rato, de vida breve, com uma respiração superficial e rápida, e o da tartaruga, que respira lenta e profundamente chegando a viver perto de 200 anos.

¹⁹⁷ Idem ibidem, pág. 153

O *pránáyáma* tem uma acção bidireccional. Todos experimentamos como os estados anímicos, de maior ou menor vitalidade, influenciam o nosso bem-estar físico, as emoções e as concepções acerca da realidade. Mas o contrário também acontece, já que as circunstâncias emocionais e mentais de cada um condicionam o modo como respiramos, como é o caso de quando estamos nervosos, que a respiração aumenta de ritmo e se torna menos profunda, isto é, superficial. No *Yoga*, influenciamos (criamos) conscientemente estados emocionais positivos, equilibrados e inspirados, através do controlo da respiração.

A importância do ritmo, do tempo (*kála*), a duração (a Natureza não quebra a sua constância rítmica, salvo em situações geralmente negativas ou catastróficas), o número (*sámkhya*) de respirações e a disciplina, são condições do êxito do *pránáyáma*.

No entanto, o valor do *pránáyáma* não se limita aos efeitos físicos ou emocionais: “Com o completo controlo da respiração, cai a cortina que impede a passagem da luz.”¹⁹⁸

Primeiramente, é necessário realçar como a mente e a respiração estão ligadas. *Onde está a mente, está o prána*, numa expressão tradicional do *Yoga*. A mente tem a capacidade de dirigir o *prána* nas direcções desejadas e de elevar a consciência diminuindo as flutuações mentais. Em I. 34¹⁹⁹, *shrí* Patañjali refere que o *pránáyáma* é um modo de treinar a concentração e a serenidade mental, actualizando-se o jogo de *laya* e *pralaya*,

¹⁹⁸ *Yoga Súra*, 2.52: ततःक्षीयते प्रकाशावरणं

Tatah kshíyate prakáshávaranam

Tradução proposta por H. H. Jagat Guru Amrta Súyananda Mahá Rája, “*Pránáyáma*”, Curso Especial Superior do *Yoga*, pág. 127. Na nota 170 já definimos três dos conceitos essenciais no *pránáyáma*. Não sendo a intenção desta investigação apresentar um manual prático de *Yoga*, acrescentaremos apenas que esta matéria concreta implicaria o conhecimento de toda a fisiologia subtil inerente ao *Darshana*. A *nádí* *Idá* corresponde aos nervos parassimpáticos da anatomia ocidental, enquanto *Pingalá* ao sistema nervoso simpático; a inspiração e expiração, as retenções de pulmões cheios (*kumbhaka*) ou vazios (*shúnyaka*), e a manutenção do sistema respiratório, circulatório, nervoso, digestivo, excretor, reprodutor processam-se no jogo entre estas *nádí*, *sushumna nádí*, os *chakra* (centros energéticos que recebem, transformam e distribuem o *prána*) e os *váyu* ou sub-*prána*.

¹⁹⁹ *Yoga Súra*, 1.34: प्रच्छर्दनविधारणाभ्यां वा प्राणस्य

Prachchhardana-vidhāranābhyām vā prānasya

respectivamente, inspiração e expiração, submergindo os dados dos sentidos, as faculdades sensoriais e de acção, a mente, *ahamkára* e *buddhi*, realizando o objectivo do *Yoga*.²⁰⁰

O *pránáyáma* é fundamental para a criação dos estados físicos, emocionais e mentais propícios para *dhyána* (meditação), assim como o controlo do *prána* é essencial em estados elevados de *samádhi*, unidireccionando, ou suspendendo, o sopro vital. A retenção com os pulmões vazios, no final da expiração, é ainda reforçada nesse *sútra* como fundamental no processo do *samádhi*.

O *Mahá rshi Patañjali* refere, em 2.51 um *pránáyáma* específico e muito adiantado, que será nomeado posteriormente por *keivalya kumbhaka*. É, pois, um *pránáyáma* que conduz a *keivalya*, à libertação. Consiste na atitude respiratória de suspensão do acto respiratório, quer na inspiração, quer na expiração, de forma não deliberada, sem esforço, cessando a actividade da mente: “O estado de pausa é experienciado, quer na respiração, quer na mente.”²⁰¹ É uma experiência (que requer a condução de um *guru* experiente) semelhante à que ocorre no estado entre *sabíja samádhi* e *nirbíja samádhi*, que analisaremos mais adiante neste capítulo, em que a produção dos *vrtti* cessa, mas há ainda a influência do ego e dos *samskára* produzidos anteriormente. Neste sentido, *Shrí Shrí* Iyengar denomina-o, no texto citado, como um *nirbíja pránáyáma*, sem semente ou objecto de apoio.

Frequentemente, é pelo *pránáyáma* que o *yogi* toma consciência da presença do macrocosmo em si. A energia que vivifica a sua presença sensível é a mesma que anima a vida cósmica, é a respiração do próprio universo, a melodia que está no fundo de todas as formas de vida.

²⁰⁰ Os *kosha*, os diversos envoltórios que revestem o ser humano exprimindo cada *tattva* da manifestação cósmica, são reabsorvidos: *anna máyá kosha* (corpo físico), *prána máyá kosha* (corpo energético), *kama máyá kosha* (corpo emocional), *mano máyá kosha* (corpo mental), *viñána máyá kosha* (corpo intelectual), *ánanda máyá kosha* (felicidade).

²⁰¹ Iyengar B. K. S., *Light on the Yoga Sútras of Patañjali*, pág. 157

V. PRATYÁHÁRA – ABSTRACÇÃO DOS SENTIDOS

A mais tradicional analogia para *pratyáhára* é a da tartaruga: “Quando afasta os sentidos dos objectos sensíveis como a tartaruga recolhe os seus membros por todos os lados, o seu conhecimento torna-se estável.”²⁰² Significa o recolhimento dos sentidos e o afastamento progressivo da mente em relação ao mundo que nos surge como exterior. O *pránáyáma* preparou a mente para esta capacidade de repousar sobre ela mesma.

Vyása utiliza uma metáfora, comparando os sentidos com as abelhas e a mente com a abelha-rainha. Aquelas não agem independentemente desta. Para onde segue a abelha-rainha, assim as outras a acompanharão. Se ela parar, permanecerão quietas. Assim deve ser a relação entre os sentidos e mente. Esta deve conduzi-los.

O controlo dos *indriya* garante gradualmente o domínio dos *klesha*, nomeadamente, do desejo (*rága*), causa essencial para o nosso emaranhamento no *samsára*, porque os sentidos direccionados para o exterior estão inebriados e esgotados pela procura do prazer, da novidade e assim, a mente, instigada pelos objectos dos órgãos dos sentidos, turva-se, inquieta-se, prejudica-se, diminuindo a capacidade de discernimento própria da consciência.

Por isso, a anulação dessa ligação é crucial para o controlo do turbilhão mental. Trata-se de anular o exercício dos *jñánendriya*, dos *karmendriya*, e respectivos campos de actividade que entretêm a consciência com a necessidade de decidir, resolver, de adquirir objectos, de rejeitar outros. Implica renunciar ao modo habitual da mente se divertir (ir para fora), abster-se das experiências que advêm do cheirar, tocar, ouvir.

²⁰² H. H. Svámin Shívánanda Sarasvatí, *Shrimad Bhagavad Guita Diálogos com lo eterno*, cap. 2.58, pág. 67. Esta interioridade dos sentidos é realçada por Frawallner numa imagem forte retirada do *Mahábhárata*: “Porque, se uma fenda ou uma fresta ocorre num dos cinco sentidos, então, o conhecimento escapa através deles, como as águas fluem pela extremidade inferior de uma casa.”, *History of Indian Philosophy*, Vol. I, pág. 108. Aconselha-se como objecto de concentração o 6º nível de meditação, *yantra* – símbolo concentrador, físico ou mental; ou natural, como uma estrela. Referenciamos outros pontos notáveis para treinar a abstracção dos sentidos e a concentração: o declive entre as sobrancelhas (*nabhi*), o coração (*hrd chakra*), a ponta do nariz (*nasagra*), a raiz da língua, (*jihvádrshtr*), entre outros.

Pratyáhára é o controlo da acção dos sentidos; a mente pode dedicar-se agora à concentração a partir da sua vida interna e, sobretudo, deixar-se guiar pela inteligência já menos toldada pelo turbilhão sensorial: “Não é o discurso que deveríamos procurar conhecer, em vez de conhecer quem discursou. (...) Não são as coisas visíveis que deveríamos querer conhecer ao invés de conhecer quem as viu. Não são os sons que deveríamos querer conhecer, mas antes conhecer quem os ouve. (...). Não é a mente que deveríamos querer conhecer, deveríamos conhecer quem pensou.”²⁰³

Este estado de consciência é experienciado de forma comum, espontaneamente, sem ser pelo resultado de uma vontade deliberadora, como é o caso daquele que, absorto em alguma acção como estudar, não escuta se o chamam para jantar. Em *Pratyáhára* queremos reproduzir esta condição mental de forma continuada e consciente.

VI. DHÁRANÁ – CONCENTRAÇÃO CONTÍNUA

Segundo *Shrí Patañjali (Yoga Súra, 3.4²⁰⁴)*, as próximas etapas *dháraná*, *dhyána* e os dois tipos de *samádhi* é que constituem, na realidade, a via da meditação, por conseguinte, do *samádhi*, sendo por isso designados em conjunto por *samyama* (que significa etimologicamente juntar, como na origem) e devem ser perspectivados como um processo contínuo.

Dháraná implica fixar a atenção da mente continuamente num único ponto, contrariando a tendência normal da sua dispersão, tornando-a unidireccional, centrada.

²⁰³ “Kaushitaki Upanishad”, 3.8, Olivelle Patrick, *Upanisads*, Oxford University Press, 1996, págs.219/220

²⁰⁴ *Yoga Súra, 3.4: त्रयमेकत्र सम्यमः*

Trayam-ekatra samyamah

“Estes três juntos – *dháraná*, *dhyána* e *samádhi* – constituem integração ou *samyama*.”, Iyengar B. K. S., *Light on the Yoga Sútras of Patañjali*, pag. 171. *Shrí Patañjali* codifica ainda os obstáculos à meditação, de acordo com *Yoga Súra*, 1.4, 1.5, 1.6, 1.30, 2.2, 2.3,4.27, 3.37. Uns já foram referenciados por nós, como os *klesha*, os *samskára* e os *siddhi*. Alguns outros são: as distrações da mente causadas por enfermidade, apatia, dúvida, falta de entusiasmo, indolência.

Fundamental é o *ekágratá*, o ponto que congrega toda a nossa atenção.²⁰⁵ Neste processo, a mente descobre a sua vocação para se concentrar num centro.

Em *dháraná* a atenção está imóvel e absorva num determinado objecto. O mais importante é não se distrair pelas interrupções que ocorrem ao longo deste processo de atenção e trazer consecutivamente o objecto à esfera da concentração.

Estas interrupções são as distrações causadas pela mente e são fruto de memórias superficiais - ou mais profundas, como os *samskāra* -, das expectativas quanto ao futuro, assentes em *rāga*, mesmo aquelas consideradas mais elevadas, como o desejo do Absoluto, pois esse desejo é consciência da separação entre o si mesmo e o Absoluto, é vivência da separação; e também as resultantes de *dvesha*, a fuga motivada pela aversão.

É o caminho para o que está para além da mente. Neste nível de consciência dá-se a superação de *ahamkāra* que se reabsorve em *buddhi* preparando a eliminação da cisão objecto/sujeito e, por outro lado, permitindo à inteligência o conhecimento do universal, da essência das coisas, das leis universais, da relação ou princípio fundamental que liga uma multiplicidade de fenómenos e que caracteriza a essência da pesquisa científica e filosófica.

Existem formas de disciplinarmos a mente no dia a dia, facilitando, depois, o exercício da concentração: criar o hábito de fazer uma coisa de cada vez, unidireccionando a atenção; praticar a selecção de pensamentos. Relativamente aos pensamentos negativos, ou seja, dolorosos, desde *shrí* Patañjali que sabemos como realizar esse objectivo: dirigir a

²⁰⁵ O ideal seria conseguirmos concentrar-nos imediatamente, mas não é o que acontece com a maioria das pessoas; o processo é longo. Implica a preparação proporcionada pelas restantes disciplinas técnicas. Técnicas ortodoxas das etapas da concentração incluem uma sustentada atenção aos *mahá bhúta* (os grandes elementos – terra, água, fogo, ar, éter), nas operações sensoriais (*tanmātra*), nos órgãos da acção e dos sentidos (*jñānendriya* e *karmendriya*), em *antahkarana* (*manas*, *ahamkāra*, *buddhi*). Nesta fase, usa-se tradicionalmente, mas não obrigatoriamente, como objecto de concentração, o 5º nível de meditação, *jāpa* - som concentrador.

mente para o pensamento contrário, convivendo com o seu oposto;²⁰⁶ com o tempo, a mente repelirá automaticamente os maus pensamentos, o que facilitará a meditação. Devemos observar as tendências latentes da mente, os *samskāra*, já que a impressão mental gerada na consciência não é produzida pelo pensamento puro, mas resulta da sua conexão com tendências já existentes. Daí a necessidade de mantermos a mente aberta, de neutralizar as tendências latentes da mente.

Necessitamos ainda de cultivar o desapego às nossas opiniões; afinal, elas mudam, revelando ser factores passageiros da mente. O conhecimento obtido através da mente é relativo, por isso, é também importante não a sobrecarregarmos com o que não lhe é útil ou fundamental: “Não acumule no cérebro informações inúteis. Aprenda a desmentalizar a mente.”²⁰⁷ O importante não é a aquisição de conhecimentos teóricos, mas o que fazemos com eles.

Damos atenção aos pensamentos que surgem na mente, o que nos levará à questão de saber qual a sua origem, quem os pensa, descobrindo assim a dimensão de *ahamkāra*, enquanto estrutura ilusória e contingente. Com a persistência de *dhāraṇā* e *dhyāna* revelam-se as disposições impressas na memória inconsciente, individual e colectiva.

Estes estados mentais – *over mind* - começam a ser codificados pela ciência actual, como é o caso da “teoria da rede neural em modo padrão”, que é, justamente, um circuito mental recentemente descoberto pelos cientistas e que surge no estado de profundo relaxamento ou meditação, permitindo aceder a soluções criativas e inspiradas características

²⁰⁶ *Yoga Sūtra*, 2.34: वितर्का हिंसादयः कृतकारितानुमोदिता लोभक्रोधमोहपूर्वका मुदुमग्याधिमात्रा

दुःखाज्ञानानन्तफला इति प्रतिपक्षभावनं

vitarkā himsādayah kṛta-kāritānumoditā lobha-krodhamoha-pūrvakā

mrdumadhyādhimātrā duḥ-khājñānānantaphalā iti pratipakshabhāvanam

“Os pensamentos negativos (...) sempre terminam em sofrimento. Por isso é necessário convivermos com os seus opostos.”, H. H. *Jagat Guru* Amṛta Sūryānanda Mahā Rāja, “Dhyāna/ Samādhi – Meditação/ Iluminação, pelo controlo da frequência das ondas mentais”, *Curso Especial Superior do Yoga*, pág. 12

²⁰⁷ H. H. Svāmin Shivānanda Sarasvatī, *O poder do pensamento pelo Yoga*, Editora Pensamento, São Paulo, 2009, pág. 17

dos artistas, cientistas e inventores; nesses momentos, há como que a ausência temporária do ego, acede-se a uma consciência supra-egóica.

VII. DHYÁNA – MEDITAÇÃO PELO CONTROLO DA FREQUÊNCIA DAS ONDAS MENTAIS.

Enquanto em *dháraná* se intenta eliminar as flutuações mentais, em *dhyána*, o fluxo da atenção já é constante, como o contínuo não oscilante delgado fio de água da nascente.

Dhyána consiste em manter por longo tempo, continuamente, a atenção no objecto de concentração, conforme o *Yoga Sûtra*, 3.2²⁰⁸. A persistência desse fluxo de concentração é fundamental para que o *pratyaya* (objecto mental) se mantenha limitado ao seu campo, não havendo uma mudança de objecto e, por consequência, um desvio da atenção

Dhyána purifica *buddhi*, liberta da ganga da mente (*manas*) que representa a possibilidade de nos experienciarmos como não-separados. Uma *buddhi* sattvica revela-se, enquanto princípio de acção, um precioso guia para a vida prática, facilitando as decisões para fazer o que está certo no tempo certo, pelo método certo. O conhecimento intuicional é a excelência da compreensão e da acção.

Vive-se ainda o sentimento de conexão entre todos os seres vivos que reforça a fraternidade universal, a compaixão e que é própria dos grandes mestres e santos: auto-descoberta e fraternidade universal são uma só.

²⁰⁸ *Yoga Sûtra*, 3.2: तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानं

Tatra pratyayeikatánatá dhyánam

“Um estável, contínuo fluxo de atenção direccionado ao mesmo ponto ou região de meditação.”, Iyengar B. K. S., *Light on the Yoga Sûtras of Patañjali*, pág. 169. Poderemos usar como objecto de concentração, o 4º nível de meditação, *yantra jâpa*, concentração num *yantra* e no som que lhe está associado; e o 3º nível, *ajâpa jâpa*, concentração na actividade orgânica, ou nas correntes pránicas; ou ainda *yantra ajâpa jâpa dhyána*. por exemplo.

Este aumento de consciência, compreensão e benvolência que *Dhyána* provoca tem sido alvo de investigações científicas, assim como os muitos benefícios que advêm da sua prática.²⁰⁹

VIII. *SABÍJA SAMÁDHI – SAMÁDHI DESCONTÍNUO COM SEMENTE*

O *samádhi* é um estado da consciência *sattvica*, purificada, supra-mental, em que a distinção entre sujeito, objecto e a relação entre ambos se vai dissolvendo, tornando-se num só na potência do visor (*purusha*). O *samádhi* possibilita o domínio dos *vr̥tti* de *buddhi*, o seu silenciamento, para que este se dissolva na sua contraparte cósmica (*mahat*).

Sabíja samádhi é um *samádhi* descontínuo com semente porque se apoia num objecto de concentração, num suporte, que se caracteriza por vários níveis.²¹⁰

²⁰⁹ Está comprovado que *dháraná* aumenta o nível de serotonina, o neurotransmissor da felicidade; melhora o desempenho cognitivo e a regulação emocional, reduzindo o stress com o aumento do neurotransmissor GABA; diminui a noradrenalina e o cortisol e, por consequência, a ansiedade; aumenta a matéria cinzenta do cérebro prevenindo o envelhecimento, assim como a melatonina, hormona com um potente efeito antioxidante importante na regulação do sono; a facilidade da concentração em novas situações melhora; há um maior controlo da dor; alguns estudos demonstraram que a prática de *dháraná* influencia a ínsula anterior e o córtex cingulado anterior responsáveis pelas respostas/ relações empáticas e compreensão das perspectivas dos outros. Sugerimos consulta de estudos de neurocientista Lara Boyd da Universidade de Colúmbia Britânica, os estudos de Newberg da Universidade da Pennysylvania, de Telles et outros no Patañjali Research Foundation, de Dr. Avdesh Sharma do Parivartan Center for Mental Health, entre muitos outros.

²¹⁰ *Samprajñáta samádhi* e *asamprajñáta samádhi* são os *samádhi* cognitivo e não cognitivo, respectivamente. *Samprajñáta samádhi* é caracterizado pela percepção, discriminação, felicidade e auto-consciência, tal como refere o Yoga Súra, 1.17. Os estádios de *samádhi* cognitivo são: *vitarka* (processo analítico, de cogitação e inferência sobre objectos grosseiros, agregados de átomos - inclui *savitarka* e *nivirtarka*), *vichára* (intuição, superação da lógica - inclui *savichára* e *nirvichára*, sobre objectos subtis/ *tanmátra*), *Sánanda* (*mana /ahamkára*), *asmitá* (*mahat*, sentido do Eu). Analisaremos com maior detalhe *viráma pratyaya* e *dharmamegha samádhi* quando nos referirmos ao *samádhi* não cognitivo. Durante todo este processo, gradualmente, foi-se aumentando o grau de subtilidade dos objectos de concentração até aos níveis de técnicas profundamente subtis e iniciáticas praticadas nesta e na próxima fase.

Samprajñāta samādhi é um *samādhi* com cognição em que não se transcende o conteúdo mental (*pratyaya*) com o qual o sujeito ainda se relaciona. Apesar dos *guna rajas* e *tamas* estarem dominados, ainda subsiste o *vr̥tti* causado pelo *guna sattva* sob a forma de conhecimento perfeito e libertador (*prajñā*) e o *vr̥tti* aprazível resultante da própria experiência deste *samādhi*.

Enquanto houver um sujeito do conhecimento estamos no *samādhi* cognitivo ainda. Esta tríplice relação entre conhecedor/ conhecido/ e conhecimento existe em qualquer nível dos estádios da consciência condicionada. É necessário remover até o próprio conhecimento (parcial) obtido sobre o objecto em qualquer uma das fases e o desejo de o obter.

No caso de *samprajñāta samādhi*, o que obsta ao conhecimento absoluto é a subjectividade, a noção de que somos um sujeito concentrando-nos num dado objecto.

Isto é, apesar da fusão intermitente com o objecto em *sabīja samadhi*, o que se interpõe entre o *yogi* e o conhecimento da realidade incondicionada é a influência do nome do objecto observado, da sua forma e da sua ideia subjectiva.

O *Samādhi* cognitivo é característico do método do *Jñāna Yoga* que, usando o questionamento filosófico, o discernimento, a discriminação e a compreensão mental, procura, dessa forma, a Iluminação, método que se ilustra na declaração *neti, neti*, não sou isto ou isso.

Buddhi alcançou uma tal qualidade *sattva*, de pureza, que pode reflectir limpidamente a luz de *purusha*, mas será “(...) incorrecto assumir-se que o puro, não reflexivo *ātman* (*purusha*) é o objecto da contemplação.”²¹¹ Justamente porque tornar *purusha* um objecto seria reduzir o conhecimento à relação gnoseológica intencional. *Samprajñāta samādhi* implica sempre, como já referimos, uma relação com conhecimento, como o indica a etimologia da palavra: *prajñā* (*pra* – elevado; *jñā* – conhecer). *Prajñā* não é o mais elevado estado de conhecimento.

É necessário mais um passo em frente que se realiza neste nível através de *vivekakhyāti*, o conhecimento discriminador que permitirá finalmente a distinção entre uma

²¹¹ Whicher, Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. V, pág. 252

mente *sattva* e *purusha*, entre o sujeito cognoscente específico de *sabíja samadhi* e o *purusha* “(...) a raiz transcendental da consciência.”²¹²

O desapego é importante para renunciarmos ao poder do conhecimento já adquirido. Os *guna* perderão assim o seu carácter soteriológico, a sua função epistemológica de criar conhecimento e libertação.

Só para *veirágya*, a renúncia ao modo habitual de nos reconhecermos como sujeitos cognoscentes, o desapego ao objecto da concentração e à relação gnoseológica, permitirá o salto para a fase seguinte, conforme o *Yoga Sútra*, 3. 50.²¹³

Quando o sentido do eu gnoseológico se elimina, entramos em *viráma pratyaya* ou *Asamprajñáta samádhi* (*Yoga Sútra*, 1. 18), um estado intermédio para *nirbíja samádhi*, em que não há formação de qualquer tipo de conhecimento condicionado.

Asamprajñáta samádhi, sem questionamento, ou seja, livre de subjectividade, é alcançado pela prática dos *samádhi* anteriores, é a fase final de *sabíja samádhi* e garante este propósito eliminando a tendência de fundarmos a identidade no *prajñá*. *Prajñá*, como fizemos notar, designa um conhecimento que deriva da qualidade *sattva* da mente, mas é ainda uma cognição, um *vrtti* possível pela luminosa presença espelhada de *purusha*, produzindo assim um *samskára* (para além dos que ainda existiam como resíduos inconscientes profundos e que são, nesta fase, praticamente os últimos obstáculos para *keivalya*; no entanto, e como veremos mais adiante, os *samskára* produzidos nesta fase não são um obstáculo para o *yogi*, não o prendem à causalidade do *karma*, contribuindo para uma

²¹² Feurstein, Georg, *The Yoga-Sútra of Patañjali*, 2.26, pág. 76

²¹³ *Yoga Sútra*, 3.50: सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिमात्रस्य सर्वभिवाधिष्ठातृत्वं सर्वज्ञातृत्वं च

Sattvapurushányatákhyaatimátrasya sarvabhávádhishtátrtvam sarvajñátrtvam cha
“Quando se realiza a destruição dos grãos do mal em consequência da renúncia a isso (a saber, a discriminação), dá-se o isolamento.”, Filliozat Pierre-Sylvain, *Yogabháshya de Vyása sur le Yoga Sútra de Patañjali*, pág. 315. Como analisaremos mais detalhadamente no capítulo seguinte, o polo complementar de *abhyása*, a saber, *veirágya*, preparou a mente para este abandono do apego aos *vrtti* condicionados no estado de *samyoga*.

acção luminosa no colectivo social e cósmico em que se inscreve).

Asamprajñāta samādhi é o culminar do processo luminoso de *sabīja samādhi*, a intensidade e a atenção necessárias são as mesmas, mas neste caso não há *pratyaya*, refere-se apenas ao período vazio, à ‘nuvem’, presente também na passagem de um estado a outro de *samprajñāta samādhi*.

O *yogi* procura prolongar este estado de “entre”, que esteve sempre presente, aliás, nos estádios inferiores da mente. Entre dois *vrtti*, no momento da passagem de um para outro, não há impressão na mente. Há sempre um intervalo, uma descontinuidade: concentramo-nos num determinado *pratyaya*, mas distraímo-nos com outro que surge no plano da mente. Entre o *pratyaya* que desaparece e o que surge, há um espaço, uma nuvem. Em cada nível, o “entre” é um estado não modificado, não condicionado, sem *pratyaya* e sem distrações. A prática contínua (*abhyāsa*) faz com que o praticante se estabeleça em cada nível sem esforço, sem luta (que tornaria a mente instável) e *veirāgya* permite renunciar até ao interesse de obter o *samādhi*.

Nirodha está presente em todo o esquema das técnicas do *Yoga* e cada uma das etapas da meditação se caracteriza por um modo de restrição das ondas mentais.²¹⁴ Nos estádios de *samprajñāta samādhi* também se verifica, tal como Feuerstein²¹⁵ e Whicher²¹⁶ recordam, o esquema causal *sat kārya vāda*, em que cada estádio é o efeito de um precedente. Os objectos de meditação reproduzem esta condição: os elementos grosseiros, as suas causas, os subtis elementos, os cinco *tanmātra*, o manifestado e a não-manifestada substância primordial. Por outro lado, em cada *samādhi*, a abertura da consciência produz conhecimento que levará à

²¹⁴ A título de curiosidade, traduzindo os diversos estados de consciência em ondas de Hans Berger, medidas num electroencefalograma temos que: vigília – ondas beta, 25 a 15 c/s; *pratyāhāra* e *dhāranā* – ondas alfa, 15 a 7 c/s; *dhyāna* – ondas teta, 7 a 3 c/s; *sabīja* e *nirbīja samādhi* – ondas delta, < 3 c/s

²¹⁵ Feuerstein, Georg, *The Yoga-Sūtra of Patañjali*, pág. 37

²¹⁶ Whicher Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, pág. 203

libertação.²¹⁷

Neste processo, tornamo-nos cada vez mais sensíveis ao sofrimento gerado pelos estados de *samyoga* (o estado de ligação com a experiência que conduz ao sofrimento) e compreendemos que a superação de *duhkha* implica a não identificação com essas aflições.

IX. NIRBÍJA SAMÁDHI

Caracteriza-se por ser um *samádhi* sem semente, ou seja, sem conteúdo mental, sem instrumento de apoio. Como é que uma consciência repleta de conhecimento poderá alcançar um estado onde não haja uma semente de conhecimento? Como é que desaparece a sua qualidade funcional, a intencionalidade? Whicher afirma: este é “(...) um modo ontológico diferente da consciência.”²¹⁸, uma “metanoia”²¹⁹.

É um erro supor que esta etapa é apenas “vazio”, ou um estado similar ao catatónico. *Nirodha* não corresponde a um vazio mental, mas ao domínio dos turbilhões mentais. Não há inércia, vacuidade ou inconsciência em *nirbíja samádhi*, mas conhecimento. Se *purusha* é uma potência de conhecimento e o seu reflexo sobre *buddhi* possibilita o conhecimento fenoménico, não se justifica imaginar que em algum momento deste processo nos tornemos inconsciente de alguma forma.

Quando a consciência recupera o seu modo próprio (*svarúpa*), entramos no nível de *nirbíja samádhi*. Este *samádhi* reside na concentração sobre a presença reflectida do visor incondicionado que não é um sujeito, ou um objecto, nem pensa um objecto. Há uma coincidência da consciência com o objecto percebido: “A mesma (contemplação),

²¹⁷ *Samádhi* não é vacuidade, auto-hipnose ou inconsciência, não é um estado alterado de consciência semelhante aos que são induzidos por drogas. A mente não se torna inactiva, tamásica ou incapaz. O *Samádhi* traz sempre um afluxo de conhecimento e de clareza mental, transcendendo as condições egóicas da consciência intencional.

²¹⁸ Whicher, Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. V, pág. 269

²¹⁹ Idem ibidem, pág. 270

quando há consciência somente do objecto de meditação e não de si mesma (a mente), é Samádhi.”²²⁰. Em cada estágio da involução da consciência, os *tattva* estabelecem-se nessa relação funcional entre subjectivo e objectivo, o que faz com que toda a manifestação fenoménica se jogue, não num dualismo, mas numa triplicidade (*grahítr*, *grahana* e *gráhya*, conhecedor, conhecimento e conhecido).

O grande Mestre Patañjali, no *sútra* I.41²²¹ explica este tipo de identificação invulgar entre conhecedor, conhecido e conhecimento que se atinge pela prática deste *samádhi*, o qual Feurestein denomina como coincidência dos opostos,²²² que implica uma abolição do espaço e do tempo que separam comumente todos os fenómenos, incluindo a relação sujeito e objecto. A revelação do *purusha* suprime, naturalmente, a temporalidade.

O grande *shrí* Patañjali recorre à metáfora de uma jóia transparente. Taimni explica: uma pedra sobre um papel de cor mantém-se inalterável, não muda. Se colocarmos um cristal sobre o papel colorido, ele tomará a cor desse papel. Se o cristal for de perfeita transparência, ele reflectirá a luz que vem do papel a ponto de não se fazer notar que está lá. O mesmo acontece com a mente. Se ela estiver transparente, isto é, sem traços próprios, sem impressões, pode ser assimilada ao objecto de concentração.

Em *nirbíja samádhi* já não há geração de novos *samskára*, não há produção de *karma*, apenas o *prárabdha karma*, residual. A cristalinidade de *chitta*, resultado do longo

²²⁰ *Yoga Sútra*, 3.3: तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः

Tad-evárthamáttra-nirbhásam svarúpa-shúnyam-iva samádhih

Segundo proposta de tradução de Filliozat Pierre-Sylvain, *Yogabháshya de Vyása sur le Yoga Sútra de Patañjali*, pág. 245

²²¹ *Yoga Sútra*, 1.41: क्षीणवृत्तेरभिजातस्येव मणेर्ग्रहीतुर्ग्रहणग्राहयेषु तत्स्थतदाञ्जनता समापत्तिः

Kshína-vrtter-abhijátasyeva maner-grahítr–grahana-gráhyeshu tatstha-tadāñjanatá samápattih

“No caso de alguém, cujas *chitta-vrtti* foram quase completamente aniquiladas, ocorre a fusão ou completa absorção recíproca do conhecedor, do conhecimento e do conhecido, como no caso de uma jóia transparente colocada sobre uma superfície colorida.”, Taimni, *A Ciência do Yoga*, pág. 84

²²² “(...) Isto é o que é tecnicamente conhecido na linguagem da mística ocidental, coincidentia oppositorum.” Feurstein, Georg, *The Yoga-Sútra of Patañjali*, pág. 53

abhyása e difícil *veirágya*, significa que deixou de ter marcas de tendências do carácter, preconceitos, apegos e aversões (já polidas com os *yama*, *niyama*), de traços das impressões e imagens oriundas dos sentidos (dominadas por *ásana*, *pránáyáma* e *pratyáhára*), das memórias e suas infinitas combinações (*dháraná* e *dhyána*), restando apenas o *bíja*, a semente do objecto de concentração.

Em *sabíja samádhi* e, retomando o exemplo do cristal, ele ainda é influenciado pela cor do papel. Tem de ser um papel branco – que inclua todas as cores – símbolo da realidade incondicionada – *purusha*. Este é o processo que conduz a *samápatti* – tornado juntos, encontro (o que se relaciona com o sentido da palavra *Yoga*).

Nirbíja samádhi é sem semente, sem objecto, sem cognição, ou seja, supra-cognitivo; a nuvem que referenciamos existir nos níveis anteriores é aqui denominada *dharma megha samádhi*, a nuvem de virtudes que produz a “Suprema Consciência Intelectiva Humana-Cósmica”²²³, não nomeável porque não há palavras ou conceito para se pensar o incondicionado.²²⁴ Só se pode pensar a diferenciação – o outro. Aquilo que não tem oposto é impensável.

Uma das características deste *samádhi* é o conhecimento supramental das categorias da *mahá shakti* (analisaremos nos próximos capítulos a noção de *prakṛtilaya* – dissolução na *mahá shakti*). A meta do *Yoga* é, justamente, através da meditação sustentada pelas diversas disciplinas técnicas que a prepararam, atingir o *nirbíja samádhi* e a Consciência Cósmica.

A Iluminação consiste na optimização de todas as potencialidades da massa encefálica, dos seus circuitos neuronais e químicos que nos permitirá, em *nirbíja samádhi* compreender o Todo (transcendido o plano do ego), recuperando a memória do grande cosmos (Terra, sistema solar, galáxias, enxames de galáxias, super enxames de galáxias,

²²³ H.H. *Jagat Guru* Amṛta Sūryánanda Mahá Rája, “Dhyána/ Samádhi – Meditação/ Iluminação, pelo controlo da frequência das ondas mentais”, *Curso Especial Superior do Yoga*, pág. 4

²²⁴ A consciência com conteúdo é a consciência condicionada. Aqui a relação de conhecimento não se estabelece entre sujeito e objecto, desaparecendo a sua oposição porque a consciência de si, a consciência do processo da meditação e a consciência do objecto, são ultrapassadas como coisas distintas.

hiranyagarbha, mahá shakti); compreender o encadeamento de todos os *tattva* (que Albert Einstein intuiu ao registar o domínio da energia na matéria). Dessa forma compreendem-se as leis cósmicas, permitindo-nos agir sobre elas.

Como já fizemos notar, *Yoga é samádhi*. Há um objectivo soteriológico na prática de *samyama* e não é a obtenção de *prajñá* ou dos *siddhi* (os poderes, últimos obstáculos) que acompanham a obtenção desse conhecimento, mas *keivalya*, normalmente traduzido por isolamento do *purusha*: “*Sabíja samádhi* diz respeito ao conhecimento e aos poderes exercidos no reino de *prakrti* do lado de cá do portal que leva a *Keivalya*. Por outro lado, *nirbíja samádhi*, almeja transcender o reino de *prakrti* e viver no estado de Iluminação implícito em *Keivalya*.”²²⁵

Keivalya mukti é o estado de permanente Suprema Consciência (Iluminação) que nos permite assumir plenamente o livre arbítrio e participar plenamente no jogo cósmico, *lílá* e sermos mestres do nosso destino; e não reencarnarmos sob o efeito dos impulsos biológicos, escapando assim à roda de *samsára*; é a esperança de que num *mahá pralaya*, na reabsorção cósmica, nos mantenhamos conscientes e possamos, enfim, diluirmo-nos numa outra dimensão, com outras leis, sobre o qual nada podemos afirmar. Cada um de nós, reflexo do *purusha*, gota de água numa onda luminosa, poderá tornar-se uno com *purusha*, retornar à unidade do grande oceano, como prevê o *Sámkhya*. “O *yogi* entende o pai – *purusha*. Espreita para lá deste universo manifestado. Não se pode entender mais nada.”²²⁶

Não restam dúvidas sobre a diferença entre estes *samádhi*, não se justificando assim, a sua junção num só.

²²⁵ Taimni, I. K., *A Ciência do Yoga*, pág. 229

²²⁶ *Param pará* de H. H. *Jagat Guru* Amrta Súryánanda Mahá Rája, 2018

2.3 *Veirágya*: quem sabe, renuncia.

“A folha de Loto está na água, mas esta não pode aderir a ela; assim sois vós no mundo. Isto se chama *veirágya*, ou desapego. Creio que já vos disse que sem desapego não pode haver *yoga*.”²²⁷

“Filosofar é aprender a morrer.”

Platão, *Fédon*

A dor é uma característica de todo o fenómeno cósmico, mas não é necessária. Toda a tradição do *Sámkhya* e do *Yoga* aponta neste sentido: a dor não é ontologicamente real, isto é, está excluída da realidade *purusha*; o conhecimento permite a transcensão do sofrimento e funda a possibilidade da Iluminação – libertação – isolamento.

Segundo o *Sámkhya Káriká*, 45²²⁸, a dissolução com *purusha* ocorre como resultado do desapego – *veirágya*. *Veirágya* resulta de *vidyá* (disposição de *buddhi*²²⁹) pela compreensão, numa primeira fase, do sofrimento/ilusão/ignorância a que o apego a todos os fenómenos manifestos, visíveis ou invisíveis, nos condena.

²²⁷ Vivekánanda Svámin, *Karma Yoga - A Educação da Vontade*, pág. 96

²²⁸ *Sámkhya Káriká*, 45: वैराग्यात्प्रकृतिलयः संसारो भवति राजसाद्रागात्

ऐश्वर्यादविघातो विपर्ययात्तद्विपर्यासः

*veirágyát-prakṛtilayaḥ saṃsāro bhavati rājasād-rágāt
eishvaryád-avigháto viparyayát-tadviparyásaḥ*

“A dissolução de Prakṛti ocorre como resultado do desapego; a vagabundagem é consequência do apego, o qual é impulsivo; a remoção dos obstáculos é garantida pela plenitude do domínio, o contrário disso é devido ao oposto.”, Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 173

²²⁹ São quatro as disposições com predomínio de *sattva*: rectidão (*dharma*), conhecimento (*jñána*), desapego (*veirágya*), poder (*siddhi*). Há a possibilidade de libertação quando *buddhi* escolhe, não a experiência da mundanidade, mas a reflexão sobre si mesma e descobre assim a sua natureza (a sua origem). O bom senso, o estudo, o contacto com os sábios ajuda a desenvolver *veirágya*, mas esta surge pelo exercício de *viveka*, faculdade de discernimento, *buddhi*.

Shrí Patañjali diz-nos que o desapego é o desinteresse por todos os objectos que possam ser adquiridos neste mundo ou depois da morte, em qualquer condição ou plano. Este estado de desapego que o grande mestre exprime no *sútra* 1.15²³⁰ diz respeito primeiramente a eliminar a sede ao que é manifesto, aquilo que poderíamos denominar como o universo das coisas visíveis e invisíveis que constituem a fenomenologia da Natureza primordial.

A questão não é o desejo em si, mas o apego ao desejo: “É o apego (e o desejo compulsivo), não a acção em si, que coloca em movimento a lei da causação moral (*karma*) pela qual a pessoa é implicada no *samsára*.”²³¹

Identificamo-nos com o que é condicionado, com a *máyá*. E isso é *duhkha*. Em *veirágya* é o apego ao desejo que se extingue. E uma das fontes de aflição, o *klesha rája*, é dominado. A destruição dos *klesha*, que são o motor de *samsára*, corta os laços causais do *karma*. Libertamo-nos de um certo determinismo nas acções, abrem-se novas perspectivas de acção, saltos quânticos.

Veirágya é, já o dissemos, uma das disposições de *buddhi* e, por isso, revela-se como compreensão discriminadora da rede da acção, do que somos e da relação com o que nos rodeia. Agir desinteressadamente, tal como o preceito de *íshvara pranidhána*, impõe ao *yogi* o domínio do desapego.

Mas o que é dar e o que damos? *Svámin* Vivekánanda diz-nos que nada é nosso verdadeiramente, nada nos pertence: “Quando adquirirdes o sentimento do desapego, nada será bom ou mau para vós. Só o egoísmo produz a diferença entre o bem e o mal.”²³²

No entanto, na experiência imediata interrogamo-nos porque haveríamos de contrariar o apego a nós mesmos, às nossas ideias, ao que sentimos como absolutamente mais próximo

²³⁰ *Yoga Sútra*, I. 15: दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यं

drshtánushravika-vishaya-vitrshnásya vashikára-samjñá veirágyam

“O desapego é o domínio do conhecimento (do *yogin* que é) sem sede pelo visto (isto é, terrestre) e objectos manifestados.”, Feurstein, Georg, *The Yoga-Sútra of Patañjali*, pág. 35

²³¹ Whicher Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, pág. 285

²³² Vivekánanda *Svámin*, *Karma Yoga - A Educação da Vontade*, pág. 83

– nós mesmos? Temos a segura convicção de que somos alguém, apegamo-nos às experiências que confirmam que somos um eu. Queremos imensamente ser um eu. Quem está disposto à extinção desta sensação de uma presença de si que é a *máyá singular* – *avidhyá* - e que é correlativa àquela de que há uma realidade separada do sujeito?

Na verdade, se há um eu, há um outro. O sentido de individualidade egóica (*ahamkára*) é correlativo da sensação de que estamos fora do todo, de que há uma alteridade que são todos os outros que não eu. Daí o desapego supremo ser o despojamento da ideia e do sentimento do eu e o abrir mão da crença na objectividade separada da realidade exterior.

A autêntica renúncia *Sámkhya* (e que caracteriza, aliás, a tradição da Índia com os seus *sannyasins*, anacoretas, ascetas, *shivaítas*²³³ e monges) retira conteúdo ontológico à individualidade, à ‘pessoa do eu’. Trata-se da consciência de que os traços do nosso carácter, dos nossos desejos, esses *vásana* e *samskára* que são produzidos e repetidos em todos os nossos actos, intenções e pensamentos, limitam-nos e geram preconceitos e erros.

A civilização ocidental realça o respeito, a dignidade, o carácter, a individualidade, a liberdade e autonomia da pessoa, independentemente das circunstâncias sociais, raciais, sexuais; a pessoa é claramente o fundamento da generalidade das éticas, é a base da noção de consciência moral.

Na Índia, o indivíduo é compreendido no interior de uma rede complexa e intrincada de relações que transcendem a singularidade e que constituem o *dharma* de cada um: família, sexo, casta, cosmos. O eu dilui-se numa “(...) essência consciente transpessoal.”²³⁴

A egoidade (*abhimána*) é um produto psicofisiológico de *ahamkára*, apenas um *tattva*. A individualidade é uma ilusão metafísica, fonte de sofrimento e misérias. Não só o corpo é provisório, como também a alma é uma ilusão.

²³³ A Índia conhece e valoriza este “(...) vagabundo espiritual (...)” nas palavras de Consuelo Martins, *Upanisad, com os comentários advaita de Sankara*, Edições Trotta, 2001, pág. 20. Shiva foi certamente um renunciante. Os *purána* contam histórias do seu rigor (como quando fulmina *Káma* – o desejo/ amor) e do seu desprezo face às convenções sociais. Em muitas representações, Shiva usa um colar de caveiras. O seu corpo está coberto por cinzas afirmando a sua vitória e renúncia perante o mundo.

²³⁴ Hulin, Michel, *Qu’est-ce que l’ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)?*, pág.21

As impressões (*samskāra*) positivas que surgem nos estádios de *samádhi*, têm o poder de reestruturar o modo psicológico e epistemológico da mente, cortando com o ciclo *samskāra/ vrtti/ samskāra* duma personalidade cuja identidade se forma a partir de *avidhyá* e que começa agora a estar, neste processo, de acordo com a realidade, com a ordem cósmica, o *dharma*. O caminho da liberdade é o do conhecimento do Incondicionado. Isso significa transcender as verdades relativas e os desejos pessoais, a questão ética das obras boas ou más, os deveres sociais ou religiosos, romper com todas as dependências condicionadas temporalmente, posição que o Ocidente considerará difícil de compreender num contexto não religioso ou doutrinal.

Com a prática do *Yoga* e o apoio teórico do *Sámkhya* aprendemos que a vida é a expressão dos movimentos condicionados dos *guna*, que o que nos acontece é expressão contínua do nosso próprio discernimento e livre-arbítrio. Do alto da falésia de um instante, podemos escolher entre ficar retido na contemplação do espectáculo de um mar existencial, de um naufrágio de aflições, ou descobrir que a compreensão das leis da existência e a aceitação do que acontece, permite tornarmo-nos bons marinheiros no oceano da vida e assim, ao voltarmos a olhar a paisagem, talvez ela já tenha mudado porque “É a mente que cria o universo.”²³⁵

Ficar menos auto-centrado permite viver a experiência da empatia, da abertura aos outros. Aquele que está centrado em si, no que lhe é útil, é o mais inútil para o bem de todos. O sábio age sem expectativas, quer nos pressupostos da acção, quer nos seus resultados. Por não se prender à obra, não fica abandonado, não se sente vazio depois de a ter realizado, as suas acções não o prendem à cadeia do *karma* por já não estar atado aos resultados e, por isso, a sua acção não é condicionada.

Por outro lado, *veirágya* é equanimidade que consiste em manter a mente num estado de igualdade em todas as circunstâncias. A imperturbabilidade (a *apatheia* dos estóicos) não é indiferença ou insensibilidade. É manter o equilíbrio interno. As paixões é que afectam as relações, somos submergidos por elas, controlados pelos nossos sentimentos. O controlo das emoções é menos violento que o seu *pathos*. Basta verificar o estado de desgaste físico,

²³⁵ H. H. Svámin Shívánanda Sarasvatí, *O poder do pensamento pelo Yoga*, pág. 23

emocional e mental que sofremos depois de uma crise emocional. Mas nada afecta o ser humano se ele conserva a sua independência: “A supressão do eu (*ahamkára*), que é procurada em todas as formas de Yoga, exprime-se na acção pela equanimidade.”²³⁶

A vida quotidiana mostra-nos isso. Quanto menos perturbado formos pelas coisas, maior a nossa capacidade de aceitar e amar todas elas tal como se nos apresentam. Isso implica a aprendizagem da impassibilidade e do desapego. Viver as emoções sem nos identificarmos com elas, ou com os seus objectos, é renunciar a julgar os outros, a modificá-los, a impor a nossa ideia de justiça.

Este primeiro nível de desprendimento consiste, então, na progressiva abolição do apego e da aversão pelos objectos dos sentidos através da prática da purificação mental e emocional que permite concentrar a atenção noutras possibilidades, como o auto-conhecimento, promovendo uma relativa autonomia perante o mundo. Mas a renúncia ao desejo não conduz à libertação definitiva, apenas a um maior controlo sobre o ciclo *samsárico*, não à suspensão total de todos os ciclos “(...) da dolorosa vagabundagem da transmigração (...)”.²³⁷

O nosso sofrimento advém do apego às nossas tentativas de fixar objectos, pessoas, ideias, ao invés de sermos flexíveis e maleáveis, sem criar nós, isto é, sem ceder à reificação de qualquer instante pela consciência da interdependência de todos os extractos cósmicos, de todos os fenómenos. Algo em nós fica sepulto nessas identificações. O despojamento, nesse sentido, liberta.

O desapego de que Patañjali fala não é fruto de uma experiência emocional, mas consiste numa dedução sistemática e exaustiva das consequências dos princípios do *Sámkhya*. Aniruddha, no *Sámkhya Pravachana Sútra*,²³⁸ afirma que *viveka* resulta do hábito de cultivar os *tattva*, os princípios, abandonando *abhimána* (*ahamkára*). É essa constante e disciplinada constatação da diferença inerente a cada *tattva* (*mahat*, *buddhi*, *ahamkára*,

²³⁶ Svámin Vivekánanda, *Karma Yoga - A Educação da Vontade*, págs. 143/144

²³⁷ Whicher Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, pág. 266

²³⁸ Aniruddha, “*Sámkhya Pravachana Sútram*”, 3. 75, Sinha Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág. 348

mana e restantes) que se exprimirá na célebre frase “*Neti, neti*”, não sou isto ou aquilo. Renuncia-se à ligação, renuncia-se à identidade.

O *yogi* renunciará até aos estados mais transcendentais que vivenciar, aos *siddhi*, que resultam duma associação com as produções da *mahá shakti*, não cedendo à tentação da identificação com os estados de consciência mais subtis sob a influência do *guna sattva*. Cada nível de identificação-unificação, se acompanhado por uma auto-referência, terá a sua raiz em *avidhyá*, é acompanhado de aflição, gera insatisfação e *samskára*.

Veirágya é condição de evolução de cada um dos estados de desenvolvimento da consciência, condicionando a passagem para a etapa consequente e *samádhi* seguinte: “Este final acto de renúncia diz respeito à consciência ela mesma.”²³⁹

Para-veirágya é o que resulta de *jñána*. *Jñána* requer *veirágya* a tudo o que não é real e este conhecimento é uma consequência directa da discriminação entre *purusha*, *mahá shakti* e *múla prakrti*. *Para-veirágya* é o caminho para *asamprajñáta samádhi*, pois implica, a partir da desagregação da ideia de ego (*asmitá*), dissolvermos a própria ideia de haver um mundo separado e substancial.

O grande mestre Patañjali reafirma: “A ausência de sede quanto às substâncias fundamentais, que provém da experiência do sujeito, é o ‘desapego’ supremo.”²⁴⁰ A prática repetida da experiência da discriminação da pureza singular de *purusha* implica uma radical abnegação no nível mais profundo da *prakrti*, ou seja, aos *guna*, extinguindo-se assim a noção de universo e sujeito. Isso é o supremo desapego – *para veirágya*.

²³⁹ Feurstein, Georg, *The Yoga-Sútra of Patañjali*, pág 121

²⁴⁰ *Yoga Sútra*, I.16: तत्परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्यं

Tat-param purusha-khyáter-guna-veitrshnyam

Segundo proposta de tradução de Filliozat Pierre-Sylvain, *Yogabháshya de Vyása sur le Yoga Sútra de Patañjali*, pág. 63. Ver ainda 4.13/14, 4.32/34.

3. O COSMOGÉNICO SÁMKHYA APLICADO AO SER HUMANO

3.1 *Máyá, prakrtilaya, moksha e keivalya*

“Toda a Ciência que não tem em vista a Libertação é inútil.”²⁴¹

Que olhos são os nossos, tão cegos? A *Alegoria da Caverna* de Platão fascina os aprendizes de filosofia de qualquer idade. Ao longo de milénios, esse texto grego do século V AEC, continua a fazer despertar interrogações íntimas essenciais a uma compreensão mais lúcida do nosso modo de existência.

De facto, cremos que a fácil empatia com essa notável personagem se deve à suspeita de que somos esse prisioneiro da caverna, ao pressentimento da nossa ignorância face a este espectáculo fascinante, mas enigmático, no qual nos descobrimos – o mundo; estranhemos, mas confirmamos a nossa essencial miopia como prisioneiros na caverna dos nossos padrões individuais, culturais e sociais de conhecimento, pensamento e acção. Tal como esse prisioneiro, sofremos de dois tipos de ilusão: o erro ontológico – quem somos; e o epistemológico – o que conhecemos e como (as sombras na parede da caverna que o sujeito confunde com a realidade das mesmas).

Para o *Sámkhya* e o *Yoga*, o prisioneiro está cativo de *avidhyá*, que consiste numa identificação com *ahamkára*, com o plano da egoidade. Já foi referido que, no processo de evolução dos *tattva*, com o intuito de *purushártha* (tudo o que se vivencia tem esse velado propósito), algo se torna muito aflitivo. A desilusão/ ilusão é reificada por *ahamkára* ou *abhimána*, que daí em diante condicionará a maioria das nossas acções marcadas pelo egoísmo, o interesse pessoal e o engano. Não somos quem julgamos ser.

²⁴¹ Bhoja, “Rajmaartanda”, IV.22 cit. in Tara Michael, *O Yoga*, pág. 20

Julgamos ver de modo absoluto, cegos orgulhosos condicionados por todo um aparelho psicobiológico altamente complexo e especializado que nos permite perceber, singularizar perfis, estabelecer conexões; e compreender.

Olhamos a partir das emoções. A nossa atenção diária está condicionada pelas anteriores e futuras experiências e expectativas de prazer ou aversão. Insatisfeitos, desejamos sempre mais, viciados na própria experiência do desejar. Somos o olhar de desejos e necessidades criadas ao longo de milhares e milhares de anos de convívio social e história pessoal. A nossa visão não é pura, não é inocente, construída culturalmente no gosto, no olfacto, no tacto.

Asmitá, por exemplo, é o que nos faz crer que somos seres concretos, separados uns dos outros, num mundo onde há coisas diferentes e separadas de nós. Há o eu e há o outro. Há a linha contornadora do corpo limitando-nos a um convívio solitário micro-atómico. Há o português e o chinês, o humano e o animal, o divino e o profano, o corpo e o espírito, o longe e o perto, o passado e o futuro. O domínio da dualidade instaura o medo, o apego às nossas convicções, a intolerância para com o diferente, o antropocentrismo e o ecocídio.

Olhamos através das nossas ideias. Identificamo-nos com o que pensamos, moldados por uma rígida estrutura lógica que reifica e coisifica entidades e sentidos. Vivemos nas sombras das nossas convicções, num sono hipnótico colectivo, numa certa distração metafísica. E assim ficamos a conhecer judiciosamente os muros da nossa caverna.

Ahamkára ou *abhimána* no *Yoga Sútra*, denomina um eu radicado, portanto, na ignorância do Si mesmo (*purusha*): “Aparentemente este mundo da psyche e matéria que existe para se desdobrar numa pequena história contada para o prazer e edificação do *purusha*, ficou preso numa complexa, desenvolta Scheherazade dos contos das mil e uma noites acerca das aventuras de uma criatura feita à imagem de *purusha*, mas de uma natureza completamente diferente.”²⁴²

Esta confusão entre o transcendente, o que é puro, essencial, eterno, com o que é

²⁴² Collins Alfred, “*Darmamegha Samádhi* and the Two Sides of *Kaivalya*”, Chapple Christopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, pág. 85/86

composto, corruptível, circunstancial e reabsorvido, está na base de todo o sofrimento humano (*duhkha*), entrelaçando *purusha* na teia fenoménica como se fosse um produto da acção dos três *guna*. Este é o sentido de *praktika* e uma das causas do aparente cativo humano.²⁴³

Mas Sócrates ensina-nos que é possível sair da escuridão da caverna. O primeiro passo é o reconhecimento da nossa circunstância existencial – prisioneiros da ignorância; e depois, querer ver o que está para lá da sombra, subir o carreiro estreito até ao horizonte exterior onde o sol toldará por instantes o nosso olhar, numa perplexa cegueira inesperada.

O importante não se vê. Somos feitos essencialmente do que não se vê. O universo é feito verdadeiramente do invisível que se supõe constituir a quase totalidade da matéria densa do universo e que não emite, nem reflecte luz. Sabe-se que está lá pelos efeitos gravitacionais que causa na matéria visível afectando a rotação das galáxias e distorcendo a luz que estas emitem. Actualmente, os cientistas estão a elaborar mapas desta matéria que não se vê.

Na Índia antiga, outros argonautas do subtil²⁴⁴ também elaboraram os mapas da compreensão do micro e macrocosmos. E ensinam a ver no invisível. A proposta do *darshana* é justamente trazer à luz, fazer ver, ensinar a ver para além da aparência. A grande procura filosófica da Índia é a libertação pelo conhecimento – *vidhyá*, nada mais importará. Neste sentido, se diz que o *Sámkhya* e o *Yoga* são *moksha shástra*, doutrinas para a libertação (do sofrimento /*duhkha* resultante da ignorância/ *avidhyá*).

O processo de *jnáña* é a progressiva discriminação entre o que é real e o que não o é: “É o ouvido por trás do ouvido, o pensamento atrás do pensamento, o discurso entre o

²⁴³ É aparente pois não se pode libertar o sempre liberto *purusha*. Segundo o *Tattva Samása*, 19, existem três modos de escravidão: 1. *praktika*: confundir as modificações de *prakrti* com a realidade transcendente, primeira e última; 2. *veikáriká*: atribuir aos *vikára* a senciência, o conhecimento; 3. *daksinaka*: aqueles que, mal guiados pelas transmigrações e que apenas conhecem os sacrifícios e rituais védicos (como o *Asva-medha*) e os confundem com o supremo bem, estão presos aos frutos da acção.

²⁴⁴ H. H. Jagat Guru Amrta Súryánanda Mahá Rája, “Sat Guru Krpá – Gupta – Param Pará/ Gurukulam”, *Curso Superior Especial do Yoga*, pág. 111

discurso, a visão oculta na visão - é também a respiração entre a respiração. (...) Aí não vão os olhos, nem o pensamento ou o discurso. Nós não o conhecemos, nem percebemos, nem o poderemos indicar. É diferente do que é conhecido, e ainda mais do que é desconhecido – assim o ouvimos pelos antigos que isto nos explicaram.”²⁴⁵

Implicará uma gradual desidentificação com as manifestações *prakticas* sob o domínio dos *guna*. Todos os sentimentos de prazer, de desprazer, de separação, de posse, originam-se no interior do núcleo da consciência condicionada, não pertencem à nossa natureza íntima, intocável e perene. Segundo o *Sámkhya*, *avidhyá* é a incapacidade metafísica de perspectivar o ser a partir da sua liberdade original, desde o plano da eternidade e da não-acção da mónada, ou do núcleo irreduzível que é o *purusha*, o contemplador não-criador.

A verdade, para além de doer, cega. Tirésias, o sábio das tragédias gregas, o desocultador das mensagens dos deuses, vê o que acontece e lê o destino dos humanos. Ele é o visionário. Mas Tirésias era cego. Vê, mas é cego. Édipo, quando conhece a verdade, sacrifica os seus próprios olhos. Odin, das terras altas, cegou um olho para poder beber das águas do poço de Mimir, o Deus mais sensato de Asgard (ou do que restava da sua cabeça enforcada!). Para ver, teremos de cegar porque “(...) o eu e o mundo não são senão formas aprisionadas na sua própria luz.”²⁴⁶

Ora, fechar os olhos, fechar a boca e tapar os ouvidos é a base da atitude *yogi*. Cegar os sentidos (*indryia*), a mente (*manas*) ou o ego (*ahamkára*) é subir a escada que vai do plano mais denso da manifestação fenoménica humana, que também é denominado *anna máyá kosha* - para obter o conhecimento intuitivo de *ánanda máyá kosha*, instantâneo, supra mental, supra-cognitivo, subindo a íngreme encosta (poço) da caverna, para as dimensões intemporais de *múla prakrti* e *purusha*.

O erro epistemológico, consiste em *buddhi*, o intelecto, apoiada pelos restantes elementos de *antahkarana* (*ahamkára* e *manas*), confundir-se com *purusha*, iludindo-se ao

²⁴⁵ “Kena Upanishad”, Olivelle Patrick, *Upanisads*, cap. I, pág. 227

²⁴⁶ Zimmer Heinrich, *Máyá ou la rêve cosmique dans la mythologie hindou*, Edições Fayard, 1987, pág. 94

atribuir a si todo o processo de conhecimento e, enredada em *ahamkára*, fica presa na existência fenoménica, iludindo-se que sofre dor, prazer, aversão, quando, por definição, é exterior, alheia, tornando-se assim uma *buddhi klishtha*, geradora de aflição.

Uma *buddhi* purificada, isto é, plenamente *sattvica*, produz conhecimento apenas no sentido em que reflecte como um espelho o sol que é *purusha* pois este espelha-se nos estratos cósmicos em que o *guna sattva* está mais presente (*mahat/ buddhi*). É esse clarão de *purusha* no espelho de *antahkarana* (*buddhi*, *ahamkára* e *manas*) que permite a cognoscibilidade do mundo, e o erro (*veikariká*) é o de atribuírmos a estes *tattva* as propriedades de *purusha*. O entrelaçamento de *purusha* na existência é aparente. O erro consiste em atribuir a *purusha* o que é de *buddhi*. Ele é verdadeiramente o único visor, princípio puro de integridade não intencional.

Através da *praxis yogi* e, em particular, do *samádhi*, há um aumento do conhecimento *sattvico* (*prajñá*). *Prajñá* é uma possibilidade da mente *sattvica* e, com a diminuição das causas de aflições (*rajas* e *tamas*), as qualidades de *buddhi*, o conhecimento e a bondade, podem despertar: “Quando a bondade (*sattvam*) predomina sob a forma de claridade (*prakásha*), o conhecimento surge. Quando a escuridão (*tamas*) é preponderante, que neste caso é designado como impureza (*ashuddhi*), então a ignorância e as remanescentes variedades das incapacidades (*asakti*) chegam.”²⁴⁷

No entanto, neste nível ainda espreita um perigo, que é o de confundirmos o conhecimento *sattvico* com *purusha*: “(...) o Sujeito é sem transformação, puro, outro que *sattva*.”²⁴⁸ O processo de *sabíja samádhi*, nomeadamente, através de *nirodha* focado na mente *sattva*, superada a identificação com *ahamkára*, o *tattva* precedente, leva a *samádhi asmitá*.

Prakrtilaya designa um estado de consciência (do Todo) que se caracteriza pela identificação com a raiz da totalidade das manifestações da *mahá shakti*, com o lado transcendental da Natureza. Tem semelhança com a experiência de *keivalya*, mas, tal como

²⁴⁷ Frawallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág 259

²⁴⁸ “Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yogabháshya de Vyása sur le Yoga Súra de Patañjali*, pág. 315

nos alerta Feuerstein: “Nem todo o enstasy revela o Ser.”²⁴⁹ A diferença relativa a um estado de *moksha* atingido por aqueles que realizam o isolamento de *purusha* é que *praktilaya* não é permanente.

Neste estado, *buddhi* está liberta, mas é necessário transcender esta identificação com a *prakrt/ mahá shaktii*. *Keivalya* não é *praktilaya*. É quando o conhecimento discriminativo de *vivekakhyáti* realiza a separação entre *purusha* e *prakrti* que *buddhi* se dissolve no não-manifesto e que nos descobrimos como *purusha* sempre liberto: “A Imanifestada matéria é, portanto, o estado de libertação de *purusha*.”²⁵⁰

Por isso é que Tara Michael afirma que a libertação de *purusha* é apenas a mudança de perspectiva de uma *buddhi* purificada. O *Sámkhya Káriká*, 60, afirma que *purusha* é alheio à libertação e à escravidão. Libertarmo-nos é uma ilusão, pois somos sempre libertos. Essa é a evidência mais forte: o ser humano é livre: “Mesmo pensando que *kaivalya* em essência pertence a *purusha*, esta não pode ser realizada pela acção do *purusha* pela simples razão que *purusha* não age. Só a *prakrti* pode agir «para os fins de *purusha* (*purushártha*).”²⁵¹

A emancipação (*pratiprasava*) é uma das características ou possibilidades da Natureza que é assim, deixada sozinha, tal como é afirmado em *Yoga Sútra*, IV. 34²⁵².

Só conhecemos o mundo porque há mundo e quem o conheça. Segundo o *Sámkhya*, para que algo se manifeste é necessário *múla prakrti* e *purusha*, subjectividade e

²⁴⁹ Feuerstein, Georg, *The Yoga-Sútra of Patañjali*, pág. 37

²⁵⁰ Jacobsen Knut A., *Prakrti in Sámkhya-Yoga, Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, cap. VI, pág. 227

²⁵¹ Collins Alfred, “*Darmamegha Samádhi and the Two Sides of Kaivalya*”, pág. 84

²⁵² *Yoga Sútra*, 4. 34: पुरुषार्थशून्यानं गुणानं प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तेरिति

purushártha-shúnyánám gunánám pratiprasavah keivalyam svarúpa-pratisthá vá chiti-sakter iti:
“O isolamento é a reabsorção das substâncias fundamentais vazias do serviço ao Sujeito e onde a potência da consciência se estabelece na sua forma própria.” Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yogabháshya de Vyása sur le Yoga Sútra de Patañjali*, pág. 377. Ver também *Yoga Sútra* I.49 e *Sámkhya Káriká*, 45, 65, 68. Taimni define identicamente *keivalya* como o isolamento de *purusha* em relação às manifestações de *prakrti*, *A Ciência do Yoga*, pág. 338

objectividade. O universo, os pluri-universos ou os múltiplos campos de experiências possíveis, existem para serem vistos, como a bailarina no palco. *Purusha* é os olhos do mundo e o mundo é o que é visto por *purusha*. Sermos o espectador de nós mesmos é conhecer a Natureza exprimindo-se, conhecemo-nos a nós mesmos é o mundo ver-se.

Ver de fora não é ver, só se vê bem por dentro; quando não há fora ou dentro, há apenas a Visão. O *nirbija samádhi* anula o valor de qualquer conhecimento finito e limitado que traduza uma relação a um objecto, a um isto ou aquilo, anulam-se as polaridades, as diferenças, não há já um sujeito que vê, ou um objecto que é visto, ou a relação de conhecimento que os ligava. *Purusha* nunca é um objecto em *samádhi*, porque primordial, anterior a qualquer manifestação, separação ou nome: “(...) *purusha* só se vê a ele próprio (...)”.²⁵³

O que acontece ao mundo na visão sem dualidade? Suspender os turbilhões da mente é suspender a sua existência? Segundo o *Sámkhya*, é a nossa obscuridade – a não-visão – que o faz ser, isto é, aparentemente ser. Na verdade, transcender a mente é transcender a dualidade que é o modo de ser da realidade fenoménica.

Em rigor, não é o conhecimento do mundo que interessa, por isso, a bailarina retira-se depois de ter sido vista por *purusha*. *Múla prakrti* e *purusha* condicionam-se mutuamente. A relação é idêntica àquela entre um íman e uma peça de ferro, influenciam-se, mas não alteram o que cada um é. Deixa de haver espectador quando não há nada para se ver; quando não há nada para ver, o espectador deixa de ser o visor, não existe enquanto tal: “A dissociação de *Purusha* e *Prakrti*, resultante da dispersão de *avidhyá*, é o verdadeiro remédio e (esta discriminação) é a Libertação do vidente.”²⁵⁴

O conhecimento da discriminação entre *purusha* e *prakrti* é a destruição de *avidhyá*. Anulando-se a ilusão da união, remove-se a causa da escravidão. Finalmente, *purusha* encontra-se isolado, em *keivalya*: “(...) absoluta independência ou singularidade, a qual é a

²⁵³ Dasgupta, Surendranath, *Yoga as Philosophy and Religion*, pág. 19

²⁵⁴ Taimni I. K., *A Ciência do Yoga*, pág. 161

finalidade de toda a prática do Yoga.”²⁵⁵ A auto-revelação do *purusha* é a libertação de *máyá*. Só há unidade.

Resumindo, na explicitação das nove etapas do *darshana* de *shrí* Patañjali se compreende a relação ente micro e macrocosmos e a expressão de que o *Yoga* e o *Sámkhya* são as duas filosofias divinas eternas (*sanátane dve*). O *Sámkhya* elabora uma descrição naturalista da origem do cosmos, do seu suporte vibratório, mas também da antropogénese, analisando as estruturas do ser humano que descobre análogas às do cosmos. O que o ego imagina ser, aquela parte de nós que achamos ser o “eu”, dilui-se perante a obscuridade e indeterminação imensa no fundo de nós: “Confrontados com esta profundidade em nós que exala como uma bolha o microcosmos da nossa pessoa, nós somos, com o nosso Eu e a sua seriedade, como uma pequena criança.”²⁵⁶

O modelo do *Yoga* actualiza o esquema das manifestações de *mahá shakti*. Pela prática do *Yoga*, revivemos o processo da cosmogénese, do 24º *tattva* ao 1º, no sentido inverso ao da sua manifestação: *ásana* e *pránáyáma* purificam e preparam o corpo físico e energético; em *pratyáhára* os sentidos são recolhidos e submergidos em *manas*; em *dháraná* e *dhyána*, o psiquismo humano é dominado e integrado em *ahamkára*; em *sabíja samádhi*, o ego é dissolvido na consciência *buddhica* e em *nirbíja samádhi* dá-se a dissolução em *purusha*.

A consciência percorre assim, involutivamente, a escala dos diversos níveis de evolução da *mahá shakti*, num “(...) contraproceto do modo de *nirodha* ou centralização da consciência (...)”²⁵⁷ transcendendo as supostas possibilidades cognitivas da *prakrti*.

É um processo gradual e longo pois, salvo algumas poucas excepções (pela Graça, ou por intermédio de um *guru* iluminado, embora se pressuponha uma longa experiência já

²⁵⁵ Dasgupta, Surendranath, *Yoga as Philosophy and Religion*, pág. 95

²⁵⁶ Zimmer Heinrich, *Máyá ou la rêve cosmique dans la mythologie hindou*, cap. II, pág. 91

²⁵⁷ Whicher, Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, pág. 207

adquirida noutras anteriores vidas), não é possível alcançar o *samádhi* imediatamente nos estádios principiantes.

Todas as disciplinas técnicas do *Yoga* são determinantes para a realização do nosso propósito de Iluminação. Sem esse suporte, praticado durante décadas, fortalecendo o organismo, conferindo-lhe juventude endócrina, longevidade, restabelecendo o equilíbrio emocional e mental, canalizando todas as energias, estimulando naturalmente o cérebro.

O processo contínuo de *nirodha* abre-nos a uma nova experiência no seio da mundaneidade fenoménica com as suas contingências e determinações específicas e traz consigo um *apport* de conhecimento mais claro e útil permitindo o distanciamento, no dia-a-dia, do modo dualista da consciência. Através do *samádhi*, o palco existencial deixa de ser um obstáculo ao conhecimento salvador ou a uma acção verdadeiramente útil e desinteressada cumprindo-se a possibilidade de uma vivência soteriológica de *mahá shakti*.²⁵⁸

²⁵⁸ Tal como é afirmado em *Yoga Sûtra*, 2.18: os dois tipos de funções que a *mahá shakti* pode ter, a libertação ou o prazer.

3.2 O que acontece ao mundo em *keivalya*: isolamento ou relação?

“Com o conhecimento do Eu desaparece o universo, assim como a noção de cobra desaparece quando há o reconhecimento de que o que parecia ser cobra é corda.”²⁵⁹.

Keivalya é o “(...) soteriológico telos”²⁶⁰, *artha* (finalidade) do *Sámkhya* e do *Yoga*, a libertação da existência condicionada que é, essencialmente, *duhkha* (sofrimento).

Keivalya é entendido usualmente como o isolamento do *purusha*, do visor relativamente ao visto (*prakrti*), enquanto Consciência e Incondicionalidade Pura. É um termo filosoficamente perturbador no contexto da filosofia ocidental que defende que a consciência é sempre intencional. Uma Consciência Pura, vazia (e no entanto, plena) é da ordem do misticismo, ou, em casos mais graves, atributo de um modo de ser alienado.

A natureza de *purusha* e de *keivalya*, assim como a relação ou não-relação de *purusha* e *prakrti*, são os temas sobre os quais, justamente, reside a maior perplexidade filosófica (segundo os referidos *darshana*, estas questões só serão verdadeiramente compreendidas nos estádios de *samádhi*). *Purusha* e *keivalya* são menos analisados do que a forma de parar os *vrtti* como método da sua revelação, dada a sua extrema dificuldade.

A questão crucial é a seguinte: o que acontece ao mundo em *keivalya*?²⁶¹ Se em *keivalya* não há senão *purusha*, abolida a relação gnoseológica que liga o sujeito ao mundo, qual o estatuto ontológico do dado empírico?

Segundo Mikel Burley, há um erro de interpretação da metafísica do *Yoga* e do *Sámkhya*, um equívoco hermenêutico histórico que condicionou a compreensão destes

²⁵⁹ *Shiva Samhitá*, cap. I. 38, pág. 6

²⁶⁰ Burley Mikel, “«Aloneness» and the Problem of Realism in Classical *Sámkhya* and *Yoga*”, *Asian Philosophy*, Vol.14, nº3, Cartax Publishing, pág. 223

²⁶¹ “Reiterando a crucial questão no que diz respeito ao realismo – o que nós queremos saber é: na ausência da ‘relação entre consciência e mundo’, permanece algum real (objectivo, independente) mundo de qualquer modo?”, *idem ibidem*, pág. 228

sistemas filosóficos. Segundo Burley, a interpretação realista-cosmogónica é incompatível com *keivalya* e a dissolução dos fenómenos que lhe é subjacente.

A justificação de que o *Sámkhya* e o *Yoga* são metafísicas realistas deve-se à afirmação da irredutibilidade de *múla prakrti* (a fonte não-manifestada do fenómeno²⁶²) na Consciência Pura que é *purusha* e, paralelamente, à concepção materialista e positivista dos seus produtos, reduzindo o *Sámkhya* a uma teoria meramente cosmogónica, cujos *tattva* (extratos cósmicos) parecem ser objectivos e independentes do *purusha*.

Na perspectiva fenomenológica deste autor, os princípios da manifestação (*tattva*) não devem ser considerados apenas como momentos constituintes do mundo, mas sobretudo “(...) como componentes da *experiência* de um mundo.”²⁶³ Todos os princípios que decorrem da *múla prakrti*, as etapas das suas transformações (*parináma*) e que vão plasmar o mundo fenoménico, não são independentes de quem o experiencia. Há uma experiência interna e subjectiva de todos os *tattva*.

Os treze primeiros princípios (*Mahat/buddhi*, *ahamkára*, *manas*, 5 *jñánendriya* e 5 *karmendriya*) não são independentes do sujeito mas condições de possibilidade de qualquer experiência. Os três primeiros (denominados como *antahkarana*) referem-se às estruturas subjectivas da inteligência (*buddhi*), da individuação (*ahamkára*), à mente (*manas*) sintetizadora dos dados dos sentidos (*jñánendriya*) e da faculdade de acção (*karmendriya*);

²⁶² A realidade da fonte do fenómeno não implica a realidade do próprio fenómeno, apesar de habitualmente se usar o mesmo termo, quer para designar a fonte, quer o fenómeno - confusão entre a *múla prakrti* e os *veikára* ou *prakrti*, os produtos, os fenómenos, o manifesto.

²⁶³ Burley Mikel, 'Aloneness' and the Problem of Realism in Classical *Sámkhya* and *Yoga*, pág. 225. Burley reconhece que a sua interpretação não decorre literalmente das palavras do *Sámkhya Káriká*, ou do *Yoga Sútra*, no entanto, adverte que nas obras referidas, nem os *tattva* são linearmente apresentados como princípios realistas de uma cosmogonia, nem como uma descrição psicológica da estrutura do sujeito. Para o autor, o *Sámkhya* apresenta uma certa analogia com as estruturas *a priori* de Kant que estabelecem as condições *a priori* de toda a experiência possível; mas para este *Darshana*, as estruturas subjectivas fazem parte do aparato fenomenológico da *múla prakrti* e, nesse sentido, também elas se dissolvem na fonte; não são, portanto, um *númeno* (incluindo as noções de tempo e espaço que são específicas dos fenómenos; *prakrti* e *purusha* são intemporais).

estes últimos possibilitam em conjunto a resposta aos estímulos empíricos e *jogam* com os fenómenos exteriores.

Tradicionalmente, para a maioria dos comentadores, o *tattva tanmátra*, os subtis elementos, estabelecem a ponte entre a dimensão psicológica e a material e juntamente com os *bhúta* constituem o fenómeno externo. Mas como é que emergem *coisas* do plano psicológico?

Se os *tanmátra*, os cinco modos dos dados dos sentidos (som, tacto, forma, sabor, odor), se referem à forma como os fenómenos podem ser sensivelmente captados, então, ainda são internos ao sujeito, isto é, possibilitam a experiência do sujeito.

Os *bhúta* não são, como o divulga a tradição, apenas os blocos com os quais é construído o universo material, os átomos-tijolo da matéria, sólidos e imutáveis corpúsculos. Também são subjectivos: “(...) cada um deles referindo-se a uma formal propriedade do fenómeno externo que só se pode manifestar na experiência perceptual”²⁶⁴ — a terra, a água, o fogo, o ar, o éter. Os *tanmátra* são os elementos puros que possuem as qualidades gerais de cada elemento, enquanto os *bhúta* mostram os elementos nas suas diferentes especificidades ou particularidades.

Assim, “(...) apesar do fenómeno em questão ser representado como *pensado* que exista independentemente da experiência subjectiva, este fenómeno é, de facto, constituído *subjectivamente*, isso é, *dentro da experiência*.”²⁶⁵ Mikel Burley conclui que o *Sámkhya* e o *Yoga* não são perspectivas gnoseológicas realistas puras; a constituição do fenómeno do conhecimento, isto é, do objecto gnoseológico, está dependente, sobretudo, das estruturas subjectivas.

Por outro lado, o autor acusa uma contradição entre a vertente gnóstica da *praxis* soteriológica do *Sámkhya* e do *Yoga* e as interpretações realistas de vários comentadores. Sabemos que o objectivo do *Sámkhya* e do *Yoga* é a libertação do ser humano pela emancipação da ignorância (*avidhyá*), raiz de todas as aflições (*klesha*) que são o motor das

²⁶⁴ Burley Mikel, 'Aloneness' and the Problem of Realism in Classical *Sámkhya* and *Yoga*, pág. 226

²⁶⁵ Idem, *ibidem*, 226

acções e, por consequência, de toda a rede de transmigração, tal como o afirma *Yoga Sûtra*, 2.25²⁶⁶.

Também o *sûtra* 21²⁶⁷ do *Sámkhya Káriká* explica que é da confusão entre o impuro e o puro (*samyoga* entre *purusha* e *prakrti*) que resulta a existência do fenómeno.²⁶⁸ O aumento do discernimento implica a dissociação, ou seja, a não-identificação de *purusha* com as manifestações de *prakrti*. É aliás, o conhecimento da distinção entre o manifestado (*mahá shakti*), o não-manifestado (*múla prakrti*) e *purusha*, que proporciona a libertação, como já afirmámos.

À medida que *nirodha* (controlo, prática da suspensão dos *vrtti*, das ondas mentais através da meditação) se vai exercendo sobre os diversos objectos específicos de cada fase

²⁶⁶ *Yoga Sûtra*, 2. 25: तदभावात् संयोगाभावो हानं तद् द्रशेः कैवल्यं

Tad-abhávát samyogábhávo hánam tad drsheh keivalyam

“A ausência disso (i.e. *avidhyá* ou ignorância), resulta na cessação da conjunção. Esta cessação é o isolamento do visor.” Árya, Svámin Hariharánada, *Yoga Káriká*, pág. 122. Em 2.24, já se afirmara que a ignorância é a causa da correlação (*samyoga*).

²⁶⁷ *Sámkhya Káriká*, 21: पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथाप्रधानस्य

पङ्गवन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः सर्ग

*purushasya darsha-nártham keivalyártham tathá-pradhánasya
pangvandhavad-ubhayor-api samyogas-tatkrah sargah*

“Para o propósito de perceber *pradhána*, e com o objectivo do isolamento de *purusha*, os dois (vão juntos), como o cego e o paralítico; a sua conjunção é criação, aparição.” Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 168

²⁶⁸ “Há um sério problema com esta posição, dado que parece exigir que para que o fenómeno possa aparecer, uma errada identificação com o fenómeno tem de ocorrer, esta identificação errada, claro, sugere que a existência fenoménica já lá esteja. É difícil encontrar uma maneira de evitar este ciclo vicioso (...).” Burley Michael, ‘Aloneness’ and the Problem of Realism in Classical Sámkhya and Yoga, pág. 225

do *samádhi*,²⁶⁹ a auto-identificação com os modos da existência condicionada e dolorosa atenua-se. Ao compreendermos o carácter doloroso inerente a uma mente condicionada de *samyoga* que destina um mundo desagregado por conflitos e dualidades, desenvolvemos gradualmente um alto grau de desapego para com os *guna* na sua forma manifesta, ou não. Este processo caracteriza-se por um aumento de *jñána* e, na fase mais adiantada, por *prajñá*, o referido conhecimento discriminador (*vivekakhyáti*).

Ora, a dissolução completa da realidade fenoménica para o *yogi* que atingiu *keivalya* mantendo, no entanto, a hipótese realista de que o mundo externo continua a existir, equivaleria a uma limitação à possibilidade de conhecimento, o que está em desacordo com os elementos gnósticos do *Sámkhya* e do *Yoga*.

Mahá rshi Patañjali em I.2 refere que o objectivo do *Yoga* é a cessação da actividade mental. De toda a actividade cognitiva ou só de alguns *vr̥tti*? Quais? A cessação de todos os *vr̥tti* significa que o *samádhi* é um estado vazio de conteúdo? Pode, de algum modo, conciliar-se o conhecimento libertador do *samádhi* com a possibilidade de alguma actividade do sujeito? O estado de *keivalya* que se segue ao *samádhi* implicando a dissolução do conhecimento intencional corresponde a um vazio gnoseológico e ético, abolindo completamente qualquer tipo de actividade?

*Sabíja samádhi*²⁷⁰ é um período de transição em que se atinge o conhecimento de *vivekakhyáti* e as sementes da acção aflitiva vão sendo queimadas e substituídas pelos *samskára* sattvicos que aumentam substancialmente. Os *samskára* que são produzidos em *samádhi* não têm relação com os *samskára* de *klesha*. Nesta fase, o *yogi* terá de renunciar, se quiser realizar-se na sua própria forma, à relação gnoseológica intencional, pois, por mais superior e subtil que seja, é ainda um *vr̥tti*, pressupondo um visor, um visto e a relação entre ambos.

²⁶⁹ Em cada *samádhi*, a abertura e purificação gradual da consciência produz o conhecimento que levará à libertação. Os objectos da concentração também aumentam de grau de subtilidade. Entre cada nível de *samádhi* existe uma nuvem, um vazio entre cada pensamento que é necessário ir alargando.

²⁷⁰ O *samádhi* com recurso a um instrumento de apoio, ou seja, a um conteúdo mental.

O *Sámkhya Káriká*, 67²⁷¹ descreve um estado em que se chega a *samyak jñána*, ao conhecimento perfeito, em que a existência corporal se mantém por impulso dos *samskára*, tal como a roda do oleiro continua a girar mesmo depois do oleiro terminar o trabalho. Neste estado, há acção, mas não geração de efeitos (*karma*) e o sábio transcende a roda da causalidade ética.

Em *nirbíja samádhi*, o *samádhi* consolidado, não cognitivo, há uma vitória sobre o *karma* que pressupõe o domínio completo da mente aflitiva. O *yogi* pode assim permanecer liberto no mundo, porque restabeleceu a pureza original da sua consciência e não o atam os *vrtti*, as acções²⁷². Há assim, no contexto dos *samádhi*, a possibilidade de relação livre (não condicionada) com o mundo.²⁷³

Este é o estado final de realização? O sábio Patañjali define o objectivo do *Yoga* como o estado em que o visor (*purusha*) permanece na sua própria forma (*svarúpa*).²⁷⁴ E é justamente esta a questão fundamental: qual o *svarúpa* de *purusha*? Taimni afirma que é necessário ao *yogi* dar um salto da soleira do universo manifestado “(...) do último apoio de

²⁷¹ *Sámkhya Káriká*, 67: सम्यग्ज्ञानाधिगमाद् धर्मदीनामकारणप्रप्तौ

तिष्ठतिसंस्कारवशात् चक्रभ्रमिवद्धृतशरीरः

samyagjñánádhihamád dharma-dínáma-kárana-práptau

tishtati-samskára-vashát chakra-bhramivad-dhrta-sharírah

“Devido à realização do conhecimento perfeito, virtude (*dharma*) e o resto não possuem causas a impelirem-nos; (mesmo assim) o dotado corpo persiste pelo impulso das impressões, como o pote do oleiro.” Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 178.

²⁷² Cessa a inteligência discriminadora e a produção de *samskára* através do desapego profundo, segundo Áryana, Svámin Hariharánada, *Yoga Káriká*, pág. 83.

²⁷³ Esta constatação é de imensa importância no que diz respeito às implicações éticas e ecológicas no *Yoga* e no *Sámkhya*.

²⁷⁴ No *sútra* I.4, *Shrí* Patañjali afirma que o estado de identificação errada com as produções mentais é a causa da ignorância. No *Sámkhya Káriká*, 20, *samyoga* é descrito como a ilusão da conjunção *purusha* e *prakrti*, e o *lingam* aparece como consciência pensante e activa, sendo os *guna* os responsáveis por esta actividade.

prakṛti para o Oceano da Realidade.”²⁷⁵

O comentário de Vyāsa ao *Yoga Sūtra*, I. 51²⁷⁶, refere que *puruṣa* se encontra na sua forma própria (*svarūpa*), isolado e puro quando a actividade que caracteriza *chitta* pára, sem originar *vṛtti*.

No *Sámkhya Káriká*, sūtra 68,²⁷⁷ *keivalya* é definido como a separação do *puruṣa* e do corpo após o propósito de *mahá shakti* estar completamente realizado e se dar a reintegração na não-manifestada *mūla prakṛti*, processo que se denomina por *prakṛtilaya* (*pralaya* ou *pratiprasava*), como já analisámos no capítulo anterior.

Pralaya corresponde a uma das possibilidades intrínsecas aos *guna* (criação, conservação, dissolução - *pralaya*). O *Yoga Sūtra*, 4.34²⁷⁸, explica-o como o retorno a um

²⁷⁵ Taimni, *A Ciência do Yoga*, pág. 106

²⁷⁶ *Yoga Sūtra*, I. 51: तस्यापि निरोधे सर्वनिरोधान्निर्बीजः समाधिः

tasyāpi nirodhe sarva-nirodhān-nirbījah samādhīh

“Depois também desses dois cessarem, devido à total cessação, segue-se o samādhi sem semente.” Āranya, Svāmin Hariharānada, *Yoga Káriká*, pág. 83

²⁷⁷ *Sámkhya Káriká*, 68: प्राप्ते शरीरभेदे चरितार्थत्वात् प्रधानविनिवृत्तौ

ऐकान्तिकमात्यन्तिकमुभयं कैवल्यमाप्नोति

prāpte sharīra-bhede charitārthatvāt pradhāna-vinivṛtau

eikāntikam- ātyantikam-ubhayam keivalyam-āpnoti

“Pradhāna tornando-se inactiva realiza o seu propósito, (*puruṣa*), depois de se separar do corpo, atinge o isolamento (*keivalya*), que é tanto singular como conclusiva.” Burley Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 178

²⁷⁸ *Yoga Sūtra*, 4.34: पुरुषार्थशून्यानं गुणानं प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तेरिति

purushārtha-shūnyānam guṇānām pratiprasavah keivalyam svarūpa-pratisthā vā chiti-shakter iti

“O isolamento é a reabsorção das substâncias fundamentais vazias do serviço ao Sujeito onde a potência da consciência se estabelece na sua forma própria.” Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yogabhāshya de Vyāsa sur le Yoga Sūtra de Patañjali*, pág. 377. Ver *Yoga Sūtra* I.49 e *Sámkhya Káriká*, 45. Taimni define também *keivalya* como o isolamento de *puruṣa* em relação às manifestações de *prakṛti*, *A Ciência do Yoga*, pág. 338

estado original de equilíbrio, esgotada a oportunidade de erradas identificações com a dimensão da experiência (*bhoja*) e da geração de *samskāra* aflitivos.

Keivalya resulta, assim, da cessação da identificação de *purusha* com as manifestações da *mahá shakti*; estas dissolvem-se na unidade não manifestada; *purusha* fica isolado e os fenómenos não estão no horizonte da sua visão (só se vê a ele mesmo). A eliminação da relação sujeito-objecto que se dá em *keivalya* implica a aniquilação do mundo dito objectivo?

Segundo Mikel Burley, deste retorno à origem não se depreende que os fenómenos não continuem a existir, mas apenas que deixam de ser vistos por *purusha*. Íshvara Krshna, 61, afirma que a *prakrti* se retira depois de ter sido vista por *purusha*.

É referido no *Yoga Sūtra*, 2.22²⁷⁹ que, quando se dá a dissolução destes princípios de *prakrti*, *purusha* encontra-se em isolamento, mas a experiência do mundo continua para outros. Ora, “(...) se as manifestações da *prakrti* são efectivamente independentes da subjectividade, como os realistas supõem, então como pode ser o caso dessas manifestações cessarem para o *keivalyin*?”²⁸⁰

Burley aventura duas hipóteses. Na primeira, as manifestações não se dissolvem de todo, apenas se retiram da vista do *keivalyin*; mas são reais por si mesmas, ou seja, continuam a existir para todos os outros. Na segunda linha de investigação, as manifestações não são independentes do sujeito, mas “criticamente dependentes”²⁸¹, o que fará com que essas manifestações não existam para o *keivalyin* mas permaneçam para os outros.

Relativamente ao primeiro argumento, Feuerstein, realista, defende que o mundo externo não se dissolve na libertação e tem um curso independente do *purusha* em *keivalya*.

²⁷⁹ *Yoga Sūtra*, 2.22: कृतार्थं प्रति नष्टमप्यनष्टं तदन्यसाधारणत्वात्

Krtārtham prati nashtam-apyanastam tad-anyā-sādhāranatvāt

“Apesar de (drshya, o visto) cessar de existir em relação com aquele que realizou o propósito, este (o visto) não cessa de existir para uso de outros.” Āranya, Svāmin Hariharānada, *Yoga Kārikā*, pág. 118

²⁸⁰ Mikel Burley, ‘Aloneness’ and the Problem of Realism in Classical Sāmkhya and Yoga, pág. 227

²⁸¹ Idem, ibidem, pág. 229

O que desaparece é a possibilidade deste ser percebido por *purusha*: “Mas esta ausência de percepção empírica não conjura para longe o universo. Ele continua tão real como antes (...).”²⁸²

Interrogamo-nos como o mundo empírico desaparece para o *yogi* realizado, mas continua a existir para outros. Se é independente da experiência do sujeito, não se compreende porque terá de desaparecer quando se atinge *keivalya*. A limite, se todos atingíssemos *keivalya*, o mundo fenoménico continuaria em manifestação?

Mas como é que a *mahá shakti* se dissolve e o mundo externo que, segundo a teoria da causalidade (*sat kárya váda*), é um seu efeito, das categorias, dos *tattva* mais subjectivos, dos elementos da personalidade cognitiva, não se dissolve? De facto, como é que *mahá shakti* se dissolve e o universo manifestado não, se este lhe é criticamente dependente, é um seu efeito?

Analisando a segunda hipótese, com a desintegração da estrutura cognitiva relacional entre *purusha* e o mundo, esse último não pode ser experienciado, dissolve-se para um *purusha* libertado, mas não para os outros. Para este autor, como já se referiu, os objectos externos são “objectos” da consciência e para a consciência e não coisas em si mesmo. Assim, o mundo exterior não existe fora da experiência do sujeito: “Este esquema é, resumindo, uma ontologia fenomenológica, não uma cosmologia especulativa.”²⁸³

Para Mikel Burley, o *Yoga* é um método que nos possibilita renunciar às nossas identificações como seres sociais, históricos, corporais ou circunstanciais. A radical transformação do sentido da identidade implica, não apenas purificar a experiência emocional e mental, mas abolir a própria possibilidade de experiência.

É o significado do *Yoga chita vrtti nirodhah*, ou seja, a cessação de actividade mental e de todo o aparato que a permite, gradualmente, como a roda do oleiro que continua a rodar

²⁸² Feuerstein, Georg, *The Yoga-Sútra of Patañjali, a New Translation and Commentary*, pág. 74. O autor acrescenta que o argumento ontológico da realidade do mundo empírico salvaguarda assim que o primeiro *jiva mukti* não dissolva todo o universo.

²⁸³ Mikel Burley, ‘Aloneness’ and the Problem of Realism in Classical *Sámkhya* and *Yoga*, pág. 234

pelo impulso do próprio movimento inicial; primeiro implicará a não identificação com a realidade fenoménica e que o mundo da experiência também desapareça para esse sujeito, finalmente.

Esta afirmação é incompatível com aquela da existência independente do mundo externo porque as coisas materiais existem enquanto são experienciadas por um sujeito. O mundo externo é sempre o mundo de um sujeito. O que está de acordo com *Yoga Sûtra* 2.22 e 4.34 (Feuerstein, aliás, não explica como em *pratiprasava*, no que ele denomina involução, se pode manter o universo externo).

O universo não tem um sentido absolutamente negativo mas uma justificação teleológica: “Este mundo é sempre um mundo-para a-consciência.”²⁸⁴ É o palco da nossa salvação,²⁸⁵ onde se joga o mais alto dos jogos – *lílá* – na emergência das escolhas, decisões, intuições, reflexões, na fluidez da dança cósmica de *Shiva*, o bailado de *mahá shakti* para o seu amado. Com que intenção *prakrti* dança a não ser para que seja vista pelo amado?²⁸⁶

Então, o que resta em *keivalya*?

Mahá rshi Patañjali fala-nos de *dharmamegha samádhi* (4.30), da nuvem de *dharm*, de virtudes, em que todos os *klesha* e *samskára* estão abolidos e as erradas identificações absolutamente ultrapassadas. O *samádhi* cognitivo já secara todos os *samskára* presentes e futuros, excepto o *prárabdha karma* (do passado) que é extinto em *asamprajñáta samádhi/nirbíja samádhi*. O *yogi* torna-se um *jíva mukti*, o liberto em vida.

²⁸⁴ Idem, ibidem, pág. 235

²⁸⁵ Apesar das diferenças entre *prakrti* e *purusha*: “Ainda assim o inteiro curso do mundo depende da cooperação entre os dois. Escravidão e libertação ocorrem exclusivamente no mundo da matéria.” idem ibidem, pág. 248. Recordemos a metáfora do paralítico (*purusha*) e do cego (*prakrti*) no *Sámkhya Káriká*, 21, em que se afirma que, para o propósito de compreender *práadhaná* e realizar o isolamento de *purusha*, os dois, *prakrti* e *purusha* seguem juntos.

²⁸⁶ “(...) O que conduz a matéria para este trabalho que ocorre só para a alma e do qual ela não lucra em nada e o que a induz a interromper a sua acção pelo objectivo da Libertação?” Frawallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 250. Chamamos a atenção para a tradução de *prakrti* como matéria, erro muito frequente, já que *prakrti* designa toda a “matéria do mundo”, que inclui a estrutura cognitiva subjectiva.

O isolamento de *keivalya* é realizado com a destruição do *lingam sharíra*. *Purusha* não é a identidade pessoal, a personalidade, o temperamento, ou o carácter. Não é o *linga sharíra*, essa marca distintiva de cada ser encarnado, o princípio transmigrante carregado dos frutos das acções anteriores e dos *bhava* (disposições), que permite, porém, que se considere a existência relativa de uma consciência individual, singular, una, indizível, incognoscível, sem atributos, o reflexo de *purusha*, a centelha de Pura Consciência: “Certamente, uma das maiores consequências da multiplicidade dos *purusha* para o sistema de Patañjali, será o de sublinhar a singularidade de cada perspectiva ou consciência individual.”²⁸⁷

Introduziremos agora a hermenêutica de Ian Whicher, também ele um acérrimo crítico do dualismo ontológico radical do *Sámkhya*, denunciando uma leitura “isolacionista”²⁸⁸ dos *darshana*, muito sob a influência de Vyása, mas corroborado ao longo do tempo, inclusivamente por autores mais actuais, como Larson, Elíade ou Feuerstein. Neste aspecto, Burley e Whicher concordam, mas divergem grandemente na sua concepção de *keivalya*.

Para Whicher, é da identificação com a dimensão do mundano através da dinâmica dos *klesha* (sobretudo de *rága* – prazer e *dvesha* - aversão) que nos devemos defender. Prepara assim uma “(...) radical e de certa forma renegada re-leitura (...)”²⁸⁹ das teses cruciais do *Yoga*.

Segundo Whicher, esta ideia de que *nirodha samádhi* seja a eliminação ontológica de todos os *vrtti* (e por consequência de *prakrti*) faz com que *apavarga* ou *keivalya* seja ponderada como se o corpo e a mente do *yogi* iluminado deixassem de funcionar e de se relacionar com o mundo. *Nirodha*, como supressão radical de todos os *vrtti*, nega a existência fenomenal e a libertação é pensada como retorno a uma *múla prakrti* não manifestada e

²⁸⁷ Whicher, Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. V, pág. 294. Não se encontram no *Yoga Súra* referências explícitas à pluralidade dos *purusha*.

²⁸⁸ Whicher, Ian, “The integrations of Spirit (Purusha) and Matter (Prakrti) in the Yoga Súra”, Chapple Cristopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, pág. 42

²⁸⁹ Burley, Mikel, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, pág. 230

inconsciente, sem qualquer ligação com a Consciência Pura (*purusha*). Torna-se estranho que a libertação de *purusha* signifique, para *prakrti*, nada. Se assim fosse, a que se deveria o emaranhamento virtual de *purusha* com *prakrti*?

Para este autor, a dissolução de *prakrti* significa que o seu dinâmico jogo de *vrtti*, *samskāra* e *vāsana*, dos quais resultam as erradas identificações da mente e consequente sofrimento, desaparecem, transformam-se, através da prática contínua (*abhyāsa*) e do desapego (*veirāgya*) relativamente aos *siddhi* (poderes) adquiridos e ao conhecimento de *vivekakahyati*.²⁹⁰

No retorno à origem (*pratiprasava*), em que os *guna* perdem o seu carácter soteriológico (enquanto condição de possibilidade de libertação), *purusha* “(...) recupera a sua transcendente autonomia.”²⁹¹ Tal não implica que os *guna* desapareçam da vista do *purusha*, ou a extinção da personalidade do *yogi*, apenas uma alteração radical na forma como o sujeito se relaciona consigo e com o universo.

Para o libertado *yogi*, os *guna* deixam de aparecer na sua forma *adarshana* (incapacidade de visão), *samsārica*, como *vrtti*, *avidhyā*, *klesha*, o que não significará terem sido removidos da visão do *purusha*, como Whicher nos afirma: “Este fim, é necessário realçar, não marca um definitivo desaparecimento dos *guna* da visão do *purusha*.”²⁹²

O processo de *samyama* (*dhāranā*, *dhyāna*, *sabīja samādhi* e *nirbīja samādhi*) não corresponderá, então, à negação ontológica do fenomenal, mas apenas a uma revolução epistemológica. Implicará uma transcendência relativa às distorcidas identificações com a experiência e a percepção convencional, aos *chitta vritti* aflitivos e consequente separação eu-mundo que está na base de uma identidade egóica. Os *granthi* (nós neuropsíquicos) da

²⁹⁰ *Vivekakhyaṭi*, como referimos anteriormente, é o discernimento entre *purusha* e *prakrti*, ou seja, consiste em não identificar uma *buddhi* *sattvica* com *purusha*, e é um estado em que os *samskāra* constituídos anteriormente podem trazer ainda a nebulosidade do egocentrismo e da posse.

²⁹¹ Whicher, Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. VI, pág. 276

²⁹² Idem *ibidem*, cap. VI, pág. 277

mente e os *vásana* resultantes de um errado conhecimento são removidos, como se a “performance” de *prakṛti* cessasse de ser um obstáculo à libertação.

O autor alega que *shrī* Patañjali não afirma que *keivalya* implica a destruição da personalidade do *yogi*, nem a dissolução do universo exterior; diferencia os objectivos do *Sámkhya* – a dissociação de *purusha* e de *prakṛti* - e os do *Yoga*,²⁹³ que visa ‘juntar’ os dois e recuperar o correcto alinhamento entre ambos. Desapego sim, mas não isolamento no sentido solipsista, de redução radical a um *purusha* esquecido do mundo. Se *keivalya* representa o estado de radical separação entre *purusha* e *prakṛti* implicando a desencarnação, então, o corpo físico do liberto teria de morrer. Assim, *prakṛti* não é suprimida ontologicamente.

Whicher apresenta o conceito de *sattvificação* pelo qual se reestrutura o psiquismo humano: parte-se de uma egóica reificada identidade e através do processo de discriminação gradual entre o visor e o visto, compreende-se *manas*, *ahamkára* e *buddhi* como funções da *mahá shakti* subordinadas à potência cognitiva do *purusha* reflectido, o que resulta na destruição da rede *samsárica* causadora das noções erradas que nos ligam compulsivamente às coisas do mundo.

Através do *Yoga*, o *yogi* deixa de ter um *vṛtti klesha* como fundamento da sua identidade, mas a sua personalidade não se dissolve. Este filósofo recupera a famosa metáfora da mente como um espelho *sattvico* de *purusha* que lhe permite distinguir claramente o visor, do visto.²⁹⁴ Reforça a sua convicção alegando que, no comentário de

²⁹³ Na nossa opinião, e de acordo com a tradição antiga, não é legítimo estabelecer esta distinção entre o *Sámkhya* e o *Yoga*, como defendemos no capítulo inicial da tese. Os princípios e objectivos são idênticos; os métodos complementam-se pela dialéctica teoria e prática, não obstante divergências ocasionais de terminologia.

²⁹⁴ *Yoga Sūtra*, 3.56: सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यं

sattva-purushayoh shuddhi-sámye keivalyam

“Keivalya é alcançado quando há igualdade de pureza entre o *purusa* e *sattva*.”, Taimni, *A Ciência do Yoga*, pág. 285

Vyása ao *Yoga Sútra*, 2.18, se faz menção de que a libertação ocorre na mente e não em *purusha*, que por definição é sempre liberto, condição por nós já referida anteriormente.

Whicher não nega que em *asamprajñāta samádhi* haja cessação das operações mentais e da identificação com o objecto, mas será temporário, caso contrário, o *yogi* estará para sempre condenado a viver absolutamente em contemplação extática e deixaria de ter a possibilidade de uma acção produtiva, criativa e benéfica na sociedade e na Natureza; a radicalização metafísica defendida entre *purusha* e *prakrti* supõe a desencarnação na libertação. Segundo ele, o que morre é o núcleo egóico, o que se desintegra é a rede da causalidade samsárica, é a noção de um mundo e de um eu reificado.

Propõe assim o conceito de ponte para explicar o papel de *keivalya*. O tipo de libertação que o *Yoga* proporciona é um re-alinhamento do equilíbrio, da pureza entre *chitta* e *purusha*, isto é, entre *prakrti* e *purusha*. Whicher defende que *keivalya* não determina um corte abrupto entre ambos. No entanto, é necessário explicar como é que um *yogi* que atingiu *nirbīja samádhi* (*samádhi* sem semente) ou o *dharma megha samádhi* pode relacionar-se com *prakrti*.

No estado de *samyoga*, *purusha* está “submerso” num emaranhado de *samskāra*, de *vásana*, de *áshaya*, num conjunto de flutuações mentais que impedem uma visão clara e pura. Segundo Whicher, com a satvificação, a mente do *yogi* pode gerar novas flutuações sem que *purusha* se enrodilhe nessa rede de *karma*.

Whicher defende que o *Yoga* aumenta progressivamente o poder de *purusha*, mas sem exclusão de *prakrti*. O *yogi* conservará purificados os *guna*, as qualidades buddhicas da virtude; conquistou a purificação da mente através do cultivo extremo de *sattva*, um corpo perfeito e em equilíbrio pela purificação de *tamas*, uma excelência na acção pela purificação de *rajas* e *veirágya*: “O auto-transparente conhecedor, o conhecimento, e a acção coexistem no estado de sintonia mútua.”²⁹⁵

²⁹⁵ Whicher, Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. VI, pág. 282

Por isso, o *yogi* liberto pode ajudar, inspirar à mudança, à abertura e evolução das consciências, desapegado, desinteressado do dinamismo dos *guna*, de todos os *vr̥tti*, destruída a semente da sede pelo mundano, ou de qualquer inclinação egóica.

Esse será o sentido do *jíva mukti*, o liberto em vida, aquele que, porque possui maior conhecimento, pode participar, sem se ligar, na rede relacional do cosmos. Daí a possibilidade dos iluminados optarem por permanecer nesta existência com a finalidade de ajudarem toda a vida cósmica.

Quando se afirma que a identidade do *yogi* está fora deste mundo, entende-se que é exterior a um mundo mundano de aflições. A afirmação de que o mundo cessa para o *yogi* iluminado, significa que está dominada a sede de experiências e objectos *prakrticos*: “O *yogi* não se torna um ser “sem-mente” (ou um “sem corpo”).”²⁹⁶ Apesar das definições de *purusha* como o que não age, a consciência tem um poder ilimitado de dinamismo, reconhecido como *chitta shakti*²⁹⁷. Assim: “Em termos da inesgotabilidade do *purusa*, *Purusha constitui uma suprema dinâmica presença* que permite um estado de actividade não aflitiva.”²⁹⁸

Keivalya é o isolamento de *purusha* com o seu poder de conhecimento. *Keivalya* refere-se, não à separação metafísica entre *purusha* e *prakrti*, mas ao isolamento desse poder de visão, transparente e não-contaminado, dessa potência dinâmica do conhecimento puro transconceptual com o qual, agora, se relaciona ética e epistemologicamente com o universo. Consequentemente, na visão de Whicher, *purusha* é transcendente e imanente ao mundo.

Em síntese, Whicher declara que, dominado *veirágya* aos estados mais densos da percepção e aos mais subtis de *prajñá*, o *yogi* mantém a capacidade de “(...) experienciar, compreender, perceber, lembrar, racionalizar (...).”²⁹⁹ Há a negação (superação) de *avidhyá*, mas não da existência relacional em si, ou seja, entre o *jíva mukti* e o mundo.

²⁹⁶ Idem, cap. VI, pág. 281

²⁹⁷ Ver nota 25, pág. 30. Este *chitta shakti* é um conceito que merecerá maior atenção nos trabalhos posteriores.

²⁹⁸ Whicher, Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. VI, pág. 282

²⁹⁹ Idem ibidem, cap. V, pág. 247

Assim, nem o corpo, nem a mente, são obstáculos à realização do *purusha*, o que está de acordo com a afirmação que a *mahá shakti* pode ser positivamente considerada no caminho da libertação. Ela não será ontologicamente real ou uma ilusão. Sem a luz de *purusha*, não há inteligibilidade do fenoménico; sem a experiência, ou seja, sem relação, não conhecemos a luz de *purusha*, que se vai espelhando de forma mais nítida em níveis cada vez mais subtis de *mahá shakti*.

Assim se enriquece a consciência humana e a sua experiência. O isolamento de *purusha* não é uma existência atomística ou monádica como se fosse uma “(...) ‘porta’ ou uma ‘janela’ abertas – para um domínio externo de existência (...)”³⁰⁰ ao qual, porém, não tem acessibilidade ou com o qual não tem relação.

Esta concepção duma libertação corporizada que considera que o poder de visão de *purusha* não exclui a Natureza e a sociedade, exige uma purificação da mente, do corpo, das relações sociais e tem um conteúdo moral: “Nem o ‘conhecimento’ (*jñána*, *vidyá*) na tradição do *Yoga* é mal interpretado como uma *gnosis* ‘sem sangue’ ou sem ‘coração’.”³⁰¹ A descoberta da auto-identidade como *purusha* desperta o sentido da ordem interna (*rta*), o comportamento correcto, o compromisso social.

Mikel Burley rejeita este conceito de libertação encarnada por considerará-lo contraditório com os textos; a haver um estado de libertação corporizada seria em *sabíja samádhi*, em que a presença existencial do *yogi* iluminado é garantido pelo impulso dos *samskára* (*prárabdha karma*) ainda não extintos, tal como no movimento impresso pela roda do oleiro. Nos primeiros estádios de *samádhi*, esta tese poderá ser justificável, no sentido em que se compreende a necessidade de existir um certo *continuum* na transição entre o estado de ignorância e o de Iluminação, mas não é *keivalya*.

Mikel Burley chama a atenção ainda para a adulteração do sentido íntimo do *sútra* 1.2 inerente à tradução de Whicher de *Yoga chitta vrtti nirodhah* por cessação (da errada

³⁰⁰ Idem ibidem, cap. VI, pág. 289

³⁰¹ Idem, ibidem, cap. VI, pág. 287

identificação) com as modificações da mente,³⁰² pois acrescenta *das erradas identificações*, o que vai perverter o intuito de transcensão absoluta da existência condicionada sob a forma de todos os *vr̥tti*.

Este é o exemplo de uma tradução errada e do abuso dos parêntesis para esclarecer um *sūtra* correndo o risco de se subverter o seu sentido original. O que parece agora é que *nirōdha* significa apenas a suspensão, o controlo de um certo tipo de *vr̥tti*, a saber, os que resultam das más identificações.

Contrariamente, Mikel Burley alega uma transcendência do mundo fenoménico e não apenas uma acomodação reequilibrada e *satvica* entre *purusha* e *prakṛti*; uma coisa é relacionar-se com *purusha* e a Natureza de forma *sattvica*, outra é ser *purusha*.³⁰³ O *Yoga* é o método para renunciar de forma exemplar e radical a todas as identificações sociais, históricas que abarcam as circunstâncias de cada pessoa.

Beverley Foulks discute o conceito de *keivalya* como ponte, proposta por Whicher, pois, e de acordo com Mikey Burley, Patañjali é bem claro: no estado de *nirbīja samādhi* já não é possível gerar sementes (pensamentos) a partir da experiência. No entanto, também condena a visão isolacionista de *purusha* em *keivalya* defendida por Burley.

Para responder a esta questão, Beverley Foulks elabora uma interessante reflexão sobre o papel soteriológico dos *samskāra* no *Yoga*, valorizando, não apenas o seu aspecto mais negativo, o de perpetuarem padrões de conduta (*vāsana*) reforçadores da ilusão metafísica, do erro ético e da roda de *samsāra*, mas também a importância dos *samskāra*

³⁰² Esta inclusão de “(identificações erradas com)” ocorre em vários locais da obra de Whicher, Ian; nomeadamente na obra acima citada, págs. 264, 266, 268. Ou ainda no seu artigo, já por nós citado, “The integrations of Spirit (Purusha) and Matter (Prakṛti) in the Yoga Sūtra”, pág. 35, ou nota 7, pág. 53, Chapple Christopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*. Burley acusa-o de interpretar o *Yoga Sūtra* à luz deste pressuposto.

³⁰³ “Isto parece suspeito como querer um bolo e comê-lo: Whicher quer que *keivalya* envolva a cessação das ‘erradas identificações’ com a mente e as suas modificações, mas não vê razões porque isto deva exigir abstracção da pessoa social, histórica e biológica.” Mikel, Burley, ‘Aloneness’ and the Problem of Realism in Classical Sāmkhya and Yoga, pág. 232

produzidos nos estados de *samprajñāta samādhi* para o controlo da frequência das ondas mentais e para esta problemática *purusha* - mundo.

Beverley Foulks cita o *Yoga Sūtra*, I.50³⁰⁴ em que se refere que *prajñā* dá origem a um tipo especial de *samskāra* que obstem à formação das impressões latentes *klishtha* (aflictivas). Este conhecimento permite ao *yogi* contemplar a vida sob a perspectiva do *purusha*.

A questão de *abhyāsa* - a prática disciplinada e constante – inclui o *tapah*, a determinação em *Yoga chitta vrtti nirodha*, ou seja, em manter o processo da cessação das ondas mentais – o estado de *samādhi* que inicialmente é intermitente. Mas Beverley Foulks defende que *purusha* em *vrtti nirodha* só está sujeito aos *vrtti* desencadeados pelos *samskāra* positivos, a que dá o nome de super-*samskāra*, que mantêm e reforçam o discernimento, permitindo o conhecimento do *purusha* e que anulam, justamente, a possibilidade de outros surgirem. Abolindo a relação entre causa e efeito que mantinha a actualização da intenção, da impressão e do padrão de comportamento, estes cessam e, por isso, qualquer pensamento que surja no culminar do processo contemplativo não dará origem a uma subliminar intenção (*āshaya*) ou impressão (*samskāra*).

Este filósofo rejeita a noção de *keivalya* como ponte e propõe uma nova leitura: “Eu advogarei em alternativa que adoptemos *samskāra* como conceito «ponte», pois como veremos, é o «super *samskāra*» gerado pela sabedoria que finalmente revela o *purusha* como vidente e traz a cessação de todos os anteriores *samskāra* que perpetuaram as reviravoltas dos pensamentos (*chitta-vrtti*) e previamente obscureceram o *purusha*.”³⁰⁵ Será este super *samskāra* que corrigirá o incorrecto alinhamento entre *purusha* e *mahā shakti*, e não

³⁰⁴ *Yoga Sūtra*, I.50: तज्ज्ञः संस्कारोऽन्यसंस्कारप्रतिबन्धी

tajjah samskāro 'nya-samskāra pratibandhī

“As subliminares impressões nascidas impedem outras subliminares impressões.” Āranya, Svāmin Hariharānada, *Yoga Kārikā*, pág. 81. Refere-se aos *samskāra* gerados no *samādhi* com semente.

³⁰⁵ Foulks Beverley, “Super Samkskāra: Soteriological Subliminal Impressions in *Patañjali* Yoga Sūtra”, Chapple Cristopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, pág. 65

keivalya, e que evitará o vazio das actividades mentais inerentes às visões isolacionistas de *keivalya*.

O *yogi* pode manter a prática do *vrtti nirodha* e, paralelamente, uma vida activa em prol da humanidade e do planeta, sem a distorção das faculdades mentais, emocionais e volitivas; a sua acção não cria *karma*, não é, nem branca, nem negra, como nos ensina Vyása.

Paralelamente, esta questão dos super *samskāra* reforça a tese de que *mahá shakti* não tem, apenas, um papel negativo para *keivalya*. Enquanto *purushārtha*, é possibilidade de libertação.

Também segundo Taimni³⁰⁶, *keivalya* deve ser considerado subjectivamente e não de forma objectiva, isto é, não significa a separação radical de *purusha* e *prakṛti*, mas que o *yogi* permanece no mundo fenoménico sem se deixar afectar por ele, sem criar *samskāra*, integrando completamente *prakṛti*.

Outra perspectiva sobre *keivalya* é-nos apresentada por Alfred Collins, um autor contemporâneo que desenvolve uma teoria da cultura cruzando a análise psicanalítica e as teorias psicológicas da tradição hindu aplicando-as às sociedades actuais, a cuja hermenêutica, mais aberta à possibilidade de estabelecer relações úteis entre o *Sāmkhya*, o *Yoga* e a ecologia, retornaremos na segunda parte desta tese.

³⁰⁶ Taimni, *A Ciência do Yoga*, pág. 286. No entanto, este comentário de Taimni ao *Yoga Sūtra*, 3.56 é o *sūtra* 55 nos restantes comentadores, pois Taimni acrescenta mais um *sūtra* (22) no 3 capítulo, que não consta das traduções por nós consultadas, justificando que os autores não o citam por o considerarem implícito no *sūtra* imediatamente anterior.

Retomemos, então, sob a sua condução, a análise do *sútra* 64³⁰⁷ do *Sámkhya Káriká*. Em *pratiprasava*, ou seja, no culminar do processo de involução radical de todos os *tattva* em *múla prakrti*, esta recupera, pura e solitária, a sua transparência, dado o equilíbrio dos *guna* e o reconhecimento de *násmi* (*na* – não: *asmi* - eu), de que não há um eu, de que nada se possui, com a dissipação de *ahamkára* em *buddhi* que no horizonte do *samádhi* encontrou o brilho de *purusha*.

Em 3.56,³⁰⁸ *shrí* Patañjali refere que esta *buddhi* purificada, absolutamente *sattvica* torna-se independente, ou seja, isolada, tal como *purusha* em *keivalya* (mas não quer dizer que este estado de *buddhi* seja *keivalya*). Por outro lado, o *Yoga Sútra* no já citado *sútra* 4.34 (ver nota 278, pág. 149), afirma que *purusha* exhibe *chitta shakti*, um brilhante, imutável e independente poder de consciência sobre ele mesmo que não pode ser mais enredado em ligações *samsáricas* ou percepções ilusórias sob o domínio dos *guna*.

Em qualquer dos casos, nada é estático em *keivalya*, seja em *prakrti* ou *purusha*. Segundo Alfred Collins, *purushártha* não é apenas característico da dimensão fenoménica, ou seja, das modificações de *prakrti*, mas é intrínseco à própria natureza de *múla prakrti*. Noutros termos, *múla prakrti* é *purushártha*.

³⁰⁷ *Sámkhya Káriká*, 64: एवं तत्त्वाभ्यासान्नास्मिन्मे नाहमित्यपरिशेषं

अविपर्ययाद्विशुद्धं केवलमुत्पद्यत्ज्ञानं

evam tattvábhyásán-násmi-na-me náham-ity-aparishesham

aviparyayád-vishuddham kevalam-utpadyat- jñānam

“Assim, através do cultivo do conhecimento dos *Tattva*, produz-se o final, puro, porque livre de erro e dúvida, de que a acção não me pertence, nada é meu, nem sou o corpo, etc.” Sinha Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág. 48

³⁰⁸ *Yoga Sútra*, 3.56: सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यं

sattva-purushayoh shuddhi-sámye keivalyam

“Dada a similitude da pureza entre o puro intelecto e *purusha* (segue-se) o isolamento.” Áryana, Svámin Hariharánada, *Yoga Káriká*, pág. 224

Ele usa algumas metáforas para exprimir esta ideia, como o da sílaba *Om*, cujo sentido da sua palavra não está separado do exercício da sua repetição³⁰⁹. Ao vocalizarmos *jápa* (repetição do som semente), não estamos a criar emaranhados psíquicos ou a projectar futuros, apenas a viver a dimensão intemporal do agora, nada há a alcançar (apesar de se obterem benefícios) pois o *jápa* encerra nele o próprio significado da sílaba: “*Purushārtha* é ainda a ideia central mas agora é qualquer coisa atemporalmente encontrada em vez de qualquer coisa a procurar.”³¹⁰

O estado de *keivalya* representa, para *purusha* e *prakrti*, uma estranha conexão, uma relação virtual sem produção, nem efeitos, mas co-existente a ambos, como, ainda segundo as metáforas de Collins, o potencial fogo (*purusha*) exige uma latente madeira (*prakrti*) para arder: “O argumento central neste ensaio e, segundo penso, central no *Sámkhya*-Yoga, é que, nem *purusha* nem *prakrti* podem realmente existir «neles mesmos» sem o outro, ou melhor, que *prakrti* existe sempre para *purusha* e *purusha* existe nele mesmo através de *prakrti*. Há sempre *purushārtha* a direccionar a acção de *prakrti*, e *prakrti* para *purusha* contemplar.”³¹¹

Defendemos a tese de que não é só *purusha* que retoma a sua liberdade original, mas também *prakrti*. Com *vrtti nirodha* termina a correnteza das modificações de *prakrti* resultante dos *vrtti*, do fluxo das ondas mentais (*samyoga*, *avidhyá*), através do processo de involução no princípio original, mas não há a dissipação de *prakrti* em si, enquanto potencial

³⁰⁹ “A sua repetição é a compreensão do seu significado.” Prasada Rama, *Patañjali’s Yoga Sutras*, Divine Books, Delhi, 2011, I.28, pág. 50

³¹⁰ Collins Alfred, “*Darmamegha Samádhi* and the Two Sides of *Kaivalya*”, Chapple Cristopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, pág. 90

³¹¹ Idem, pág. 94

criativo. A sua conjunção é latente e virtual, tal como se afirma em *Sámkhya Káriká*, 66³¹²: não há laços de causa e efeito. *Prakṛti* permanece em puro equilíbrio, assim como *puruṣa* em *chitta śakti*.

Quanto a nós, um mestre *yogi* iluminado pode permanecer no mundo liberto, sem o constangimento das ilusões dos *vṛtti*. Terá assim, acesso ao conhecimento real, que naturalmente é específico e proveniente dos estados de supra-consciência. Também só assim se justificará a vertente pedagógica do *Yoga* e a possibilidade de um *guru* iluminado poder transmitir os ensinamentos aos discípulos.

³¹² *Sámkhya Káriká*, 66: दृष्टा मयेत्युपेक्षकेको दृष्टाहमित्यपरमत्यन्या

सतिसंयोगेऽपितयोः प्रयोजनं नास्तिसर्गस्य

drśtā mayety-upekṣak-eko drśtāham-ity-uparamaty-anyā

sati-samyoge 'pi-tayoh prayojanam nāsti-sargasya

"«Ela foi vista por mim», - assim o único permanece indiferente: «Eu fui vista», assim o outro desiste. A sua conjunção ainda permanece, mas já não há motivo para a criação." Sinha Nandalal, *The Sámkhya Philosophy*, pág. 49

3.3 O *Sámkhya adveita darshana*: é o *Sámkhya* dualista e realista?

“O mundo não pode ser descartado como irreal. Deve ser compreendido.”³¹³

A grande maioria dos comentadores históricos do *Sámkhya*, principalmente os ocidentais, defendem que o *Sámkhya* e o *Yoga* são metafísicas dualistas e realistas. Erich Frawallner afirma: “O aprofundamento do abismo entre Alma e Matéria prepara o caminho para o forte dualismo do sistema *Sámkhya*.”³¹⁴

É uma visão de certa forma justificada, dado que *prakṛti* e *puruṣa* parecem ser princípios ontologicamente irreduzíveis, apesar de eternamente co-presentes.³¹⁵ Mas é também uma posição redutora e simplista que se tornou doutrina dogmática impedindo outras interpretações e, porventura, uma maior compreensão dos sistemas. O *Sámkhya* dualista e ateu, em oposição directa ao monismo vedanta que, entretanto, se tornou no pensamento paradigmático da Índia, foi sendo mais ou menos ignorado, mas sempre respeitado, por força da sua inegável ancestralidade e força argumentativa.

No entanto, quanto mais nos aproximamos dos textos antigos, menos certeza temos deste dualismo radical. Anne-Marie Esnoul, na introdução do *Bhyāsa* de Gaudapāda, relembra que em Pañchāshikha (lendário discípulo do mítico *rshi* Kapila, o pai da filosofia *Sámkhya*), ou no *Sushruta Charaka Samhitā* (textos médicos) não há oposição de *prakṛti* e *puruṣa*, sendo considerados como “(...) dois modos de uma mesma realidade, o Não-Manifestado (*avyakta*) em que o aspecto estável é o espírito e o aspecto modificável é a Natureza”.³¹⁶

³¹³ Gopal, Lallanji, *Retrieving Sámkhya History an Ascent from Dawn to Meridian*, pág. 3

³¹⁴ Frawallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, pág. 234

³¹⁵ O dualismo parece ser uma das características destes dois sistemas. Não há como negar a polaridade dos princípios. Mas fará sentido falar-se de um sujeito experienciador e de um mundo de objectos exteriores à mente?

³¹⁶ Esnoul, Anne-Marie, *Les Strophes de Sámkhya (Sámkhya Káriká) avec le commentaire de Gaudapāda*, pág. XXII. É reconhecido que o *Sámkhya* fundamenta teoricamente o *áyurveda*, tal como refere Lallanji

A catalogação apressada do *Sámkhya* como dualista³¹⁷ explica-se porque, por um lado, a partir do século IX, sob a régide do sábio Shankara, o monismo religioso tornou-se prevalente e *máyá* foi reduzida ao seu carácter negativo de ilusão, minimizando-se a importância das teorias sobre a evolução; por outro, pela influência das traduções ocidentais e das teorias filosóficas dualistas do Ocidente, nomeadamente de Descartes, que nos condicionam ainda hoje.

Frequentemente *purusha* e *prakrti* são traduzidos por substâncias, no sentido daquilo que existe por si; a substância pensante, *purusha*, é geralmente traduzida por *Self*, Espírito, Consciência, Absoluto, Deus; *prakrti*, por seu lado, foi amplamente traduzida por matéria (primordial), princípio material, natureza externa. Ora, estas traduções são elas mesmas realistas, dualistas e redutoras.

A questão do dualismo radica no facto de identificarmos *purusha* com a mente e *mahá shakti* com a matéria (mundo). Mas esta não é um princípio material pois engloba todo o aparato subjectivo das estruturas mentais, da sensação, da percepção, das ideias. Ela engloba a consciência intencional (*buddhi*), o princípio de individuação (*ahamkára*), a mente (*manas*), os órgãos dos sentidos (*jñánendriya*), os órgãos de acção (*karmendriya*), a forma geral das sensações (*tanmátra*) e as especificidades de todos os objectos em geral (*bhúta*).

Só temos experiência da *prakrti*; ela é comparável a uma vasilha e ao conteúdo da vasilha. E nesse sentido poderemos afirmar que ela é o substrato comum a tudo e a toda a experiência, como nos diz Mikel Burley: “A minha visão actual é que a *prakrti* é “matéria” apenas no sentido da qual é feita a matéria da experiência”.³¹⁸

Gopal, *Retrieving Sámkhya History An Ascent from Dawn to Meridian*, pág. 3. Também Dasgupta refere que em *Charaka Samhitá*, um dos textos mais antigos em que o *Sámkhya* se faz fortemente notar, se considera *purusha* como o modo *avyakta* de *prakri*.

³¹⁷ Como é o caso, apenas para exemplificar: Radhakrishnan, Richard King, Jacobsen Knut, Mircea Eliade, Larson. Na linha oposta, temos os defensores de um não-dualismo, como Taimni, Tara Michael, Mikel Burley, Ian Whicher, Shrí Amrta Súryánanda Mahá Rája, entre outros.

³¹⁸ Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. x

Prakrti é traduzida normalmente por princípio material activo³¹⁹ designando o mundo. Mas há que explicar que este termo não é o mesmo implícito nas concepções do realismo ocidental³²⁰, já que inclui os pensamentos e percepções acerca do próprio mundo, pois, a maioria das suas produções são da ordem do subjectivo, do mental, da cognição. Enquanto totalidade, de tudo o que existe fenomenicamente, tem de incluir todos os *tattva* (extratos cósmicos): “Pelo contrário, deve ser considerado como referindo-se *primeiramente* pela mente e os seus conteúdos e só secundariamente a qualquer coisa que exista fora dela.”³²¹ Tem de abranger todo o universo das coisas visíveis e não visíveis, todas as possibilidades manifestas ou ainda não manifestas, todos os universos e planos, numa imensa, inesgotável, intrincada, diversificada e rica teia de relações.

Mikel Burley sustenta que *mahá shakti*, quer considerada nos seus aspectos manifestos ou nos seus imanifestados aspectos, não é um objecto extra-mental: “Não há nada no conceito *Sámkhya-Yoga* de *prakrti* que implique externalidade em relação à mente.”³²²

Para defender esta tese, Mikel Burley desenvolve uma análise que denomina como fenomenologia da consciência ou a experiência metafísica da experiência no *Sámkhya*.

É comum pensar-se que a teoria dos 24 princípios da evolução *Sámkhya* representa o processo que deu origem³²³ ao cosmos e o estratificou. Mas este filósofo considera que os modos da *múla prakrti*, a fonte primordial, o útero cósmico, são condicionamentos transcendentais da possibilidade da experiência, mais do que uma causalidade material. Ela

³¹⁹ O dualismo marca ainda as qualidades de *prakrti* e *purusha*: ela é activa, ele inactivo. Mas *purusha* possui um dinamismo intrínseco pelo poder de *chitta shakti* que lhe é atribuído. E *prakrti* vai assumindo o seu equilíbrio transformando-se, o mais possível, num lago transparente onde a luz de *purusha* se pode assim reflectir.

³²⁰ O realismo ingénuo assenta na crença do senso comum de que o mundo exterior não é afectado pela nossa experiência dele, sendo-o apenas pelas nossas acções físicas sobre ele. Defende a existência do objecto empírico independentemente da nossa percepção ou da nossa experiência dele.

³²¹ Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág 77

³²² Idem ibidem, pág. 125

³²³ Não uma criação *ex nihilo*, mas um desdobramento das potencialidades inerentes a *múla prakrti*.

é o fundamento imanifestado da oportunidade de toda a experiência e, paralelamente, o constituinte dos objectos manifestados, o seu substrato ontológico. É, como afirma Mikel Burley “(...) o conteúdo objectivo da experiência e a subjectiva intencionalidade dos actos.”³²⁴

Todos os princípios que decorrem da *mūla prakṛti*, as etapas (*tattva*) da manifestação, as suas transformações que vão edificar o fenoménico, os objectos que consideramos, ao modo realista, independentes da mente, não são de facto emancipados de quem os experiencia, mas são constituídos, como tal, pela subjectividade. Assim, os princípios da manifestação (*tattva*) não devem ser considerados apenas como momentos (partes) estruturantes do mundo, mas “(...) como componentes da experiência de um mundo.”³²⁵

Poderíamos dizer que os *tattva* são como as categorias, as formas a priori da possibilidade da experiência, à maneira de Kant, com a diferença de que o *fenómeno* é tanto o empírico, como o não-empírico.

Também *purusha* não é equivalente ao sujeito gnoseológico das concepções ocidentais que lhe atribuem um papel activo e que, pelas suas propriedades específicas, está capacitado para captar as informações sensoriais provenientes do exterior (independentemente se o dado percebido corresponde, ou não, à realidade em si do objecto, à moda do realismo, ou se a realidade está dependente da experiência mental do sujeito, à maneira do idealismo).

Ora, *purusha* não é complexo, ou activo (no sentido gnoseológico convencional), não ajuíza, não age. *Purusha* não é o mesmo tipo de *self* ou sujeito que se contrapõe ao domínio externo, não é a mente ou o intelecto.

³²⁴ Burley, Mikel, *Classical Sāmkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 113

³²⁵ Burley Mikel, ‘Aloneness’ and the Problem of Realism in Classical Sāmkhya and Yoga, pág. 226

Burley define *purusha* como uma consciência nua. A consciência intencional é da ordem de um produto prakrtico (*buddhi*). Segundo o 4.17 do *Yoga Sūtra*,³²⁶ *buddhi* é a faculdade de conhecimento discriminativo (e de acção virtuosa) e pode conhecer um objecto na medida em que nela se reflecte a luz de *purusha*. O conhecimento intencional, dito gnoseológico, é o conjunto da realização de uma percepção que possui um conteúdo (*pratyaksha*), que origina um *chitta vrtti* (uma modificação, uma onda mental) e que se inscreve num dos três modos de conhecimento verdadeiro possível (*pramāna*).

Purusha não é um sujeito que se orienta para um objecto determinando-lhe as características, nem é um objecto para si mesmo, mas puro poder de conhecimento pleno e verdadeiro que se derrama, reflecte sobre *mahá shakti* e permite a cognição. *Purusha* é sem conteúdo, não é intencional. No entanto, *purusha* é pura consciência de tudo, em todos os tempos³²⁷, e nele coincidem visão, visor e visto.

Qual a relação entre os aspectos manifestados da *mahá shakti* e o aspecto não-manifestado da *mūla prakrti*? São duais (como o *númeno* e o fenómeno kantiano)? Um processo? Como é que do incognoscível se forma o fenómeno?

O termo *parináma* designa a modificação dos três *guna* (*sattva*, *rajas*, *tamas*), as qualidades da *mūla prakrti* que estão, como sabemos, em equilíbrio no seu aspecto *avyakta* (indeterminado, não-manifesto). Qualquer objecto de percepção ou mental resulta da disposição dos três *guna*. A essência do objecto, tal como é expresso no *Yoga Sūtra*, 4.14³²⁸,

³²⁶ *Yoga Sūtra*, 4.17: तदुपरागापेक्षित्वाच्चित्तस्य वस्तु ज्ञाताज्ञातं

tad-uparágápekshitvách chittasya vastu jñátá jñátam

“Um objecto será ou não conhecido em consequência da mente ser ou não colorida por ele.” Taimni, I. K., *A Ciência do Yoga*, pág. 315

³²⁷ O tempo limiar é abolido, assim como o espaço, de acordo com o *Yoga Sūtra*, 3. 54: *Tarákam sarva-vishayam sarvathá-vishayam akramam cha-iti viveka-jam jñānam*: a libertação surge do conhecimento discriminador de todos os objectos simultaneamente. Ou seja, *jñāna* é omni-objectivo e omni-temporal.

³²⁸ *Yoga Sūtra*, 4.14: परिणामैकत्वाद्वास्तु तत्त्वं

parinámeikatvād -vastu-tattvam

é a “singularidade” duma possível combinação destas forças e movimentos, ou qualidades, na terminologia *Sámkhya*. Todos os objectos de cognição são uma combinação particular dos *guna*.

Ora, o sujeito do conhecimento e o objecto gnoseológico partilham a mesma raiz de origem, os dois são resultado de um mesmo processo de transformação (*parináma*), ambos se constituem como o que são na sua presença recíproca. Por isso, *parináma* refere-se aos factores que tornam a experiência do mundo possível, ou seja, que são responsáveis pela percepção dos dados sensoriais, mas também inclui os próprios objectos empíricos. Os objectos existem empiricamente e não são independentes do sujeito. O facto do objecto parecer ser independente não é prova de que é independente. A metafísica do *Yoga* e do *Sámkhya* não é dualista, mas uma experiência subjectiva do dualismo.

Os realistas argumentam que para diferentes mentes ou sujeitos cognitivos poderem partilhar as experiências comuns sobre um (mesmo) objecto que garantam o conhecimento da realidade externa, é necessária a continuidade do objecto e a independência sujeito-objecto, face à multiplicidade de consciências. No entanto, esta condição é assegurada pelo princípio da unidade de *prakṛti*.

Mas este campo de experiência comum, o mundo partilhado, pressuposto pela realidade independente do objecto, não é um puro argumento pró-realista, pois o que a possibilita é mais a semelhança do aparelho cognitivo dos sujeitos. O *sútra* 4.15³²⁹ do *Yoga Sútra* afirma que as discrepâncias relativas à percepção de um mesmo objecto por diversos sujeitos devem-se às diferenças de condições que caracterizam cada mente. A singularidade

“A essência do objecto consiste na singularidade da transformação (dos *guna*), Taimni, I. K. *A Ciência do Yoga*, pág. 314

³²⁹*Yoga Sútra*, 4. 15: वस्तुसाम्ये चित्तभेदात्तयोर्विभक्तः पन्थाः

vastu-sámye-chitta-bhedát taylor vibhaktah pantháh

“Objectos não diferentes são conhecidos diferentemente (por diferentes mentes) porque os seus caminhos são diferentes”, Árya, Svámin Hariharánada, *Yoga Káriká*, pág. 242. Referimo-nos, obviamente, ao conhecimento relativo, ou seja, ainda *prakṛtico*. Só em *samádhi*, com a mente liberta de *vṛtti*, há verdadeiro conhecimento, quando objecto, sujeito e relação gnoseológica dualista são abolidos.

do objecto não implica que este exista independentemente de quem o percebe. Taimni propõe assim um caminho médio entre o puro idealismo e o puro realismo.

A questão fundamental é que, como Mikel Burley alerta, Vyása mostra-se, no capítulo final do *Yoga Sûtra*, demasiado preocupado em refutar a posição idealista do Budismo *yogáchára*³³⁰ mas não há evidência de que o sábio Patañjali advogasse a tese de um realismo externo.

Desconhecemos o que provoca o ímpeto criativo de *mahá shakti*, qual a finalidade de *parináma* e, por consequência, de *samyoga*, das identificações erradas entre *purusha* e

³³⁰ Os comentadores aceitaram, com naturalidade, a tese do realismo. Mas o quarto capítulo do *Yoga Sûtra* é polémico e muitos defendem que foi acrescentado ao texto original e que, por isso, é mais recente. É necessário relembrar que seria uma época de grandes e acaloradas discussões filosóficas. Este capítulo contém argumentos pró-realistas e anti-idealistas, visando, ao que parece, responder a objecções de outras escolas rivais, nomeadamente do Budismo *yogáchára* que defende que a realidade é exclusivamente mental.

Os *sûtra* 4.22 e 23 visam refutar aqueles que pensam, segundo Vyása, que os objectos não existem fora da consciência, que são como as imagens dos sonhos, meras aparências. Vyása também não esclarece a própria visão *yogáchára*: se é absolutamente idealista ou se considera a realidade fenoménica epistemologicamente relativa, tornando o objecto uma fabricação do acto gnoseológico dualista, o que até o aproximaria da perspectiva *Sámkhya*. Vyása afirma que o objecto se presentifica como “isto” pelo seu próprio poder. Mas não esclarece esta afirmação, tal qual o realismo ingénuo: o facto das coisas aparecerem como *isto* ou *aquilo* à nossa consciência não prova que elas existam independentemente.

Toda esta questão remonta também à referência a um Vijñānavādin (talvez Vasubandhu) por parte de Vāchaspati Mishra num dos seus comentários a Vyása e que influenciou as interpretações posteriores. Vāchaspati Mishra afirma que a tese de que o objecto percebido não existe fora da mente de quem o percebe é uma crença – *vikalpa* – que não tem o poder de rejeitar a convicção de que o objecto percebido existe fora do sujeito. Mas a posição contrária também carece de justificação. Ficamos, portanto, num contexto de crenças. Vāchaspati escreveu oito grandes tratados, alguns sobre Shankara, cuja doutrina o terá influenciado grandemente.

prakṛti. O *Yoga Sūtra* em 2.18³³¹ e o *Sāmkhya Kārikā, sūtra* 21³³², afirmam que toda a manifestação serve para o gozo de *puruṣa* e para o seu isolamento/ libertação. O que quebra o equilíbrio inicial não o sabemos e o que é mais valorizado para o *yogi* filósofo prático e pedagógico é que *samyoga* não é um estado definitivo.

É justamente este contexto pedagógico do *Yoga* que Ian Whicher vai destacar na sua análise deste tema, apoiando a teoria do *Sāmkhya adveita*, ou seja, não-dualista. Considera que a noção de sistema dualista foi herdada das várias interpretações históricas do *Sāmkhya* clássico de Íshvara Kṛṣṇa. *Prakṛti* foi sempre considerada negativamente, subserviente de *puruṣa*, servindo os seus fins, eventualmente desaparecendo da visão iluminada, apenas um princípio cosmogónico material e néscio, negativo e transitório.

A questão remonta à tradução, ao hábito das interpretações pessoais³³³ influenciadas pela urgência em negar as teorias das escolas filosóficas opostas, mas, principalmente, segundo ele, a ler-se Patañjali do ponto de vista ontológico, mais do que epistemológico, ou soteriológico.

Whicher adverte que este dualismo tem apenas um valor instrumental e sobretudo, pedagógico. O *Yoga Sūtra* é um manual com indicações precisas e claras de qual o caminho do *yogi*, de quais os obstáculos, do que é possível esperar e evitar: “(...) Patañjali pode ser entendido como tendo adoptado uma provisória, prática metafísica dualista, mas não há provas de que o seu sistema culmine numa metafísica dualista.”³³⁴

³³¹ *Yoga Sūtra*, 2.18: प्रकाशक्रियास्थितिशीलं भूतेन्द्रियात्मकं भोगापवर्गार्थं दृश्यं

Prakāśha-kriyā-sthiti-shīlam bhūtendriyātmakam bhogāpavargārtham drśhyam

“O objecto da consciência tem uma propensão para a luz, a acção e a inércia, é constituído pelos elementos e pelos órgãos (dos sentidos e da acção), tem por objectivo a experiência e a libertação.” Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yogabhāṣya de Vyāsa sur le Yoga Sūtra de Patañjali*, pág. 179

³³² Ver nota 267, pág. 149.

³³³ Whicher acaba incorrendo no mesmo erro que aponta, ao influenciar, pelas suas convicções pessoais, a sua tradução dos *sūtra* de Shṛī Patañjali, tal como foi observado no capítulo anterior.

³³⁴ Whicher Ian, *Classical Sāmkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 295

Na nossa perspectiva, ao longo do devir histórico do pensamento filosófico indiano, o *Sámkhya* foi sujeito a interpretações que o cristalizaram como um sistema dualista, postulando, por um lado, *purusha*, o espírito, por outro, *prakrti*, a matéria. Não nos parece possível defender o dualismo do *Sámkhya* a partir da afirmação da eternidade e transcendência de *purusha* e *múla prakrti*. Se fossem absolutamente transcendentais um ao outro, não haveria relação e, por conseguinte, criação/ evolução.

O *Sámkhya* descreve a cosmogénese, não especula sobre o momento anterior ao da manifestação, por isso, faz da observação da polaridade cósmica o seu postulado. A dualidade que o *Sámkhya* descreve só tem sentido do ponto de vista fenoménico e não se poderá inferir daí que é um sistema dualista.

O que o *Sámkhya* assegura é que só há manifestação na e pela polaridade. Pela teoria *Sat kárya váda*, todo o efeito está pré-contido na sua causa, ou seja, o mundo manifestado é o efeito da causa incausada que é *múla prakrti*. O *Sámkhya* descreve sistematicamente a evolução/ manifestação cósmica a partir do momento em que se deu essa fenomenologia de *mahá shakti*. A dualidade é condição do aparecimento dos fenómenos e só é considerada do ponto de vista dessa manifestação.

Assim, a dualidade é cosmológica e antropogénica. Nós somos duais, os pólos opostos coexistem em nós. É essa alteridade que permite a transcendência no *Yoga* pelo uso consciente, gradual e sabiamente orientado por um *guru*, da força feminina e masculina reunida em unidade andrógina no *samádhi*, expressa na figura de *Shiva Ardhanári*. A metafísica *shákta* reproduz o esquema da filosofia *Sámkhya*. O *yoní linga* é a expressão plástica do namoro eterno de *Shiva* e *Shakti*, reprodução do modelo cósmico, da sua expansão e o símbolo da unidade primordial, da totalidade Incondicionada. A diversidade terminará, mas a unidade existe sempre. A (não) relação entre *purusha* e *múla prakrti*, semelhante à relação *shakti*³³⁵ de via seca, onde há influência, mas não toque, é sem começo e incompreensível para uma mente dual, como a nossa. *Purusha* inspira, *mahá shakti* dança e *Shiva* sorri no fio de *ariadne*.

³³⁵ Shaktismo é uma via (conhecida como ‘a do meio’) liberta das perversões históricas que o tantrismo sofreu. A este respeito, consultar Lysebeth André Van, *Tantra, O culto da Feminilidade*.

II PARTE

4. O YOGA E O SÁMKHYA NO HORIZONTE DO QUESTIONAMENTO FILOSÓFICO ACTUAL

4.1. Diagnóstico de uma crise

“Bombas atómicas e de hidrogénio (...) e outras muitas invenções estão, inevitavelmente, levando a humanidade à destruição. Gastam a sua riqueza; destroem os seus vizinhos; poluem a atmosfera do mundo inteiro, criam no seu coração, o medo, o ódio, a desconfiança; a mente desequilibra-se e o corpo fica sujeito a moléstias. Vamos pôr um término a este rumo.”³³⁶

Há aproximadamente três séculos que as construções conceptuais culturais, sociais e espirituais (e tecnológicas) da humanidade estão limitadas pela força dos dualismos de raiz cartesiana: humano/Natureza; sujeito/objecto; teoria/prática; Deus/Natureza; finito/infinito; e afins.

O clima, as finanças, os conflitos culturais violentos, a produção industrial dos bens alimentares “(...) que não pode produzir sem destruir, o que aos nossos olhos representa uma enorme acção contra a terra mãe, a natureza e os seres humanos.”,³³⁷ e especificamente, a agricultura pecuária; a fome, a degradação da terra, a perda de bio-diversidade, a falência dos valores, o consumismo desregrado, o mal-estar pessoal, suicídios, doenças, fazem parte do quadro sintomático de crise instalada em todos os planos da existência decorrente duma mundividência utilitarista e mecanicista.

³³⁶ H. H. Svámin Shívánanda Sarasvatí, *O poder do pensamento pelo Yoga*, pág. 116

³³⁷ Rabhi, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, Edições Babel, 2ª edição, Arles, 2013, pág. 101

O antropocentrismo, a instrumentalização e domínio da Natureza, o esgotamento das reservas naturais, o especismo e o mau trato dos animais que conduziu ao seu actual holocausto, são o resultado progressivo da falência do paradigma mecanicista/positivista/tecnocrata que deixou de lado as nossas necessidades de transcendência e espiritualidade, estruturando perversamente as relações humanas com o meio englobante que pode conduzir a um ecocídio grave: “Esta arrogante mundivisão conduziu ao desaparecimento da relação recíproca, respeitosa, reverencial e espiritual entre os humanos e o resto da Natureza.”³³⁸

A filosofia, a psicologia e a ciência natural de pendor atomista e mecanicista, divorciadas das intuições metafísicas, fornecem modelos hermenêuticos incompletos e distorcidos do que é um ser humano saudável e feliz, privilegiando um ou outro aspecto em detrimento de outros, habitualmente valorizando mais o pensamento lógico do que o artístico, mais as competências abstratas e formais do que as manuais e emocionais. Há um estado de doença geral que contamina a relação connosco próprios, com a Natureza e as suas criaturas. Estamos fragilizados, anímica, física, emocional e mentalmente.

Se optássemos apenas por uma palavra para caracterizar a actualidade, escolheríamos o termo ‘violência’. O aquecimento global é apenas um resultado dessa violência humana sobre o meio-ambiente, assim como a poluição, a extinção das espécies, as alterações climáticas, a devastação dos contextos naturais como as florestas e os rios, e mesmo a extinção gradual da biodiversidade, o cimento e o betão onde habitamos nas cidades, a alteração genética dos alimentos. Factores que têm uma enorme influência sobre a saúde mental e física dos seres humanos: “A crise hoje não é só apenas o que a humanidade tem feito ao ambiente, mas também o que o ambiente está a fazer à humanidade.”³³⁹

Vivemos uma época de horrores e absurdos, de intolerância cultural e religiosa, onde ainda se fabricam e se querem legitimar e expandir bombas de hidrogénio, em que assistimos a genocídios, terrorismos e guerras ideológicas, enquanto estamos à beira de um colapso

³³⁸ Kumar, Satish, *Soil. Soul. Society - a new trinity for our time*, Edições Leaping, Hare Press, 2ª Edição, Londres, 2015, págs 17/18

³³⁹ Rao Sheshagiri, K.L. *The five Great Elements (Pañcamahábhúta): an Ecological Perspective*, pág. 29

civilizacional e ecológico. Como poderão as ideologias sobreviver num Planeta sem oxigénio?

Muito já foi dito, e ainda bem, acerca deste tema.³⁴⁰ E muito vai sendo pensado e aludido para que se inaugure um modelo global realmente alternativo e sustentável da Vida. É neste desígnio mais construtivo que incluímos as tradições contemplativas e, naturalmente, a nossa dissertação.

Para o pensamento indiano, o estado perverso onde nos encontramos representa a quebra da ordem cósmica, do *dharma*. Segundo o *Sámkhya*, o nosso sofrimento deve-se a *avidhyá*. As consequências nefastas da ignorância humana sobre tudo o que nos rodeia, nomeadamente sobre cada um de nós e a nossa relação no quadro da manifestação fenoménica, isto é, no mundo que se apresenta, tornou possível a degradação ecológica, social e individual da actualidade.

Perdemos a esperança dos anos 60/70/80 resultante da crença no progresso sem limites e a visão prometeica de um futuro em que todos teriam direito à riqueza, ao seu tempo de lazer, ao conforto, à habitação, à saúde e comida. Que aconteceu às utopias de uma vida sem pobreza ou guerras? “Estas coisas estão para lá das nossas capacidades tecnológicas?”³⁴¹

A sombra da iminência de uma catástrofe radical, ou seja, a possibilidade de não haver futuro, a descrença na bondade e sabedoria humanas pela constatação das atrocidades que a nossa espécie parece ser capaz de assumir, provocou uma espécie de desilusão por sermos o que somos - humanos: o que fizemos de nós mesmos para chegarmos a ser uma raça perigosa para o Planeta? Teremos ainda possibilidade de redenção, isto é, somos ainda viáveis?

³⁴⁰ Não é nossa intenção retermo-nos na explicitação das causas e características deste estado de crise geral que se abateu sobre a humanidade, sobretudo a partir dos meados do século XX, que está bastante fundamentada, divulgada e estatisticamente ilustrada.

³⁴¹ Eisenstein, Charles, *The more beautiful world our hearts know is possible*, North Atlantic Books, Berkeley, 2013, pág. 12

Interrogamo-nos como se poderá construir um mundo mais acolhedor: “Perguntamos que sociedade, que educação, que forma de religião, são benéficas para toda a vida do Planeta como um todo, e perguntamos ainda mais que precisamos nós de fazer de modo a efectuar as mudanças necessárias.”³⁴²

Este quadro de crise emergente a todos os níveis, individual, social, ecológica e planetária, torna necessário repensarmos a questão da identidade humana, o papel do ser humano no cosmos, os nossos valores e acções. Defendemos que a nossa crise é ontológica, mais do que ética e, neste sentido, a ontologia precede a ética, na medida em que, antes de sabermos que comportamentos deveremos ter, precisamos de saber quem somos e o nosso papel no palco cósmico. Trata-se, sobretudo, de uma crise de crescimento da humanidade, por definição sempre inacabada e em processo de auto-reconhecimento: “Esta crise deve ser entendida no contexto mais amplo de “evolução cultural humana.”³⁴³

Por outro lado, uma nova visão da Natureza e do seu valor intrínseco e também da vida não humana, implicará uma crítica à cultura antropocêntrica e uma acção comprometida, cívica, que transforme as estruturas económicas, sociais e institucionais que perpetuam a calamidade ecológica.

Neste capítulo elaboraremos uma análise sintética do conceito de Natureza ao longo da história do pensamento humano para indagarmos do sentido da proposta ecológica da actualidade e, paralelamente, averiguarmos da pertinência do pensamento e *praxis* do *Yoga* e do *Sámkhya* neste contexto.

As antigas sociedades neolíticas, nas quais os drávidas se inscrevem, compreendiam a Natureza como um mundo vivo e inteligente, auto-organizador, dotado de um movimento incessante. Guardiã do portal da vida e da morte, a Mãe Natureza provoca um misto de respeito, temor e maravilhamento.

³⁴² Stephen Bodian, “Simple in Means, Rich in Ends: a Conversation with Arne Naess”, Revista *Ten Directions*, Intitute for Transcultural Studies, Zen Center of Los Angeles, 1982, cit. in Devall Bill, Sessions George, *Ecologia Profunda*, Editora Sempre em Pé, 2004, pág. 94

³⁴³ Capra Fritjof, *O Ponto de Mutação*, Editora Cultrix, São Paulo, 2006, pág. 24

Com o advento das invasões patriarcais, dos nómadas guerreiros e pastores, o paradigma foi-se transformando, mas essa concepção, de uma forma ou de outra, foi-se mantendo ao longo da história, a par, no entanto, de algumas tendências antropocêntricas. O contrário também se verifica, ou seja, em épocas históricas de maior antropocentrismo, as teorias vitalistas subsistem no sub-solo da superestrutura ideológica em rituais, celebrações e acções comunitárias específicas, ou ainda em particulares filósofos e cientistas.

Na modernidade, o universo fechado cede lugar ao universo infinito³⁴⁴, e o heliocentrismo substitui o geocentrismo. A estranheza de sermos infinitésimos perante um universo infinito não impede, porém, o avanço do antropocentrismo, agora não reportado ao universo, mas relativo ao Planeta.

Na ciência moderna, a Natureza é perspectivada como aquilo que se opõe à humanidade e que é necessário subjugar. A necessidade humana de a controlar representa a tentativa de negar o caos, o informe, o seu poder desmedido que se encontra também no recôndito do nosso inconsciente.

Descartes leva às últimas consequências, com o seu mundo-máquina, a separação entre Natureza e humanidade e a sua dessacralização, que os seus percursores Galileu, Francis Bacon,³⁴⁵ Malebranche prepararam.

³⁴⁴ Giordano Bruno, no séc. XVI defendia, para além da infinitude do universo, a unidade e animismo do universo, ao atribuir uma vida exuberante e animada a todas as formas de vida, desde os astros, vegetais ou seres humanos: “Trata-se de uma mesma força, a que tanto poderemos chamar Deus como natureza; entre a capacidade de fazer e a capacidade de ser feito só existe uma distinção de razão. Os dois aspectos do ser ligam-se indissolivelmente, como macho e a fêmea. Tendencialmente, «tudo é um» (...)”, Védrine Hélène, “A nova imagem do mundo: De Nicolau de Cusa a Giordano Bruno”, Châtelet Francoise, A Filosofia do Mundo novo XVI E XVII, Publicações D. Quixote, 1974, pág. 56

³⁴⁵ A *Nova Atlântida* (1624) de Francis Bacon, que descreve uma sociedade governada pelos cientistas tecnocratas, é uma legitimação do pleno direito de exploração dos recursos e segredos da Natureza, da experimentação médica animal, pré-figurando a fabricação actual dos transgénicos animais e vegetais, em prol da realização do império humano sobre a Natureza. Este objectivo legitima métodos de tortura: a Natureza “revela-se mais claramente sob as restrições e os tormentos que lhe infligem a arte que quando ela se encontra entregue a ela mesma.” Sheldrake Rupert, *L’âme de la nature*, pág. 56. Estas artes mecânicas

O conceito de natureza-máquina tem a vantagem de a retirar da esfera da ética e nos absolver de quaisquer pruridos éticos: “A Mãe Natureza é menos inquietante uma vez que a podemos devolver a uma superstição, a uma figura de estilo ou ainda a um arquétipo mítico enclausurado no fundo dos espíritos humanos.”³⁴⁶

A Natureza é, não apenas inimiga ou perigosa para o ser humano, como é indiferente aos seus pensamentos, interesses e modo de ser. O reino humano é o do espírito, do progresso, da moral; o reino da Natureza é o da cegueira, da inércia, do exótico, do estranho, do externo, do sem valor.

O critério de identidade em Descartes é dado de forma evidente, clara e distintamente, enquanto *cogito*, substância pensante, numa experiência interna e solipsista que, através do princípio divino, dá o salto para pressupor a existência de outras mentes/corpos. A caracterização cartesiana da nossa essência, do *self*, como espírito separado do corpo, influenciará uma cultura ocidental de repulsa e desprezo pelo corpo, incitando atitudes pouco saudáveis para com ele, radicalizando um ascetismo e repressão compulsiva dos impulsos biológicos que muitas vezes conduzem a comportamentos desviantes ou à promiscuidade sexual.

A Natureza, enquanto matéria inerte, tal como uma maquinaria passiva, bruta, está dependente de um mecanismo exterior para lhe imprimir movimento. Ela é sem vida; as almas dos corpos, os princípios vitalistas, as *anima* gregas ainda presentes no atomismo primordial e na Idade Média, são reduzidos a mecanismos físicos. Deus, tornado *natura naturans* (os elementos vitalistas não poderiam advir da matéria), é também a origem das leis matemáticas transcendentais e constantes que governam o mundo natural, ideias inatas

vão subjugar, escravizar, esvaziar a Natureza sob o poder masculino de um saber orgulhoso. No final do século XVII, tinha perdido todo o seu estatuto de deusa, ou seja, toda a referência ao feminino e preparava-se então o terreno para a seguinte conversão que terá as piores consequências: o estatuto de matéria inanimada e mecanizada de Descartes. Estas ofensivas ao mundo dos seres vivos teve alguns combates no romantismo, com Lamartine, Rousseau, Goethe. O projecto de Francis Bacon inspirou instituições científicas amplamente reconhecidas e gerações de cientistas até hoje.

³⁴⁶ Sheldrake, Rupert, *L'âme de la nature*, pág. 19

eternas e imutáveis, cuja origem em rigor desconhecemos ou postulamos que derivam de uma substância divina (Descartes). O corpo (extensão) e mente (pensamento) são substâncias opostas e inconciliáveis e não há uma justificação suficientemente coerente do processo que permita à mente agir sobre o corpo³⁴⁷.

Inicia-se com maior vigor a escala de violência sobre os seres da Natureza não humanos, como as plantas e os animais: vivissecção, experimentação animal, exclusão de qualquer capacidade de sentiência, justificação da escravidão animal pela supremacia da racionalidade humana.

O próprio Kant, com a sua noção de sublime, marca a superioridade do destino humano e da sua racionalidade. Aliás, a vivência do sublime serve unicamente para nos preparar para o sentido de elevação moral e não para puro deleite na beleza da presença da Natureza. Difunde-se a ideia de que há que superar o lado natural do ser humano, identificado com a animalidade, para desenvolver o sentido refinado de uma racionalidade como segunda aprimorada e grandiosa essência humana.

Os românticos do final do século XVIII, XIX, os anarquistas naturalistas, alguns filósofos, poetas, religiosos e místicos rejeitam esta mundivisão mecanicista e materialista e declaram-se animistas. Defendem a preservação dos campos, do ambiente selvagem fora da influência humana, na linha dos santuários contemporâneos, que um certo isolamento no campo permite a revigoração individual e também a respiração social. É o caso de Wordsworth, Stuart Mill, Emerson, Thoreau e John Muir que descreve “(...) as montanhas do Oeste como templos de Deus a céu aberto.”³⁴⁸

A par deste incentivo à intimidade com a Natureza viva, exprimem a necessidade de aumentar a reverência para com ela, combatem as visões utilitaristas, os avanços

³⁴⁷ Louvamos a importância que Descartes atribuiu à glândula pituitária (hipófise), reconhecida no *Yoga* há milhares de anos como a raiz do *ājñā chakra*, centro energético situado no plexo cavernoso e fundamental no processo do *samādhi*, além da sua enorme influência sobre o equilíbrio orgânico e emocional.

³⁴⁸ Idem ibidem, cap. IO, pág. 82

científicos e as novas tecnologias (caminhos de ferro, construção de cidades) ³⁴⁹ que desintegram a paisagem natural e social. Difundem uma nova sensibilidade face à crueldade para com os animais e a preocupação com o seu bem-estar.

Com Darwin, há uma parcial recuperação do carácter dinâmico e vitalista da Natureza, mas não é suficiente para travar o materialismo científico. Darwin, na sua juventude tão fascinado por ela, vai-se rendendo aos aspectos mais positivistas da pesquisa científica formal. A evolução é considerada como resultado da capacidade infinita produtiva da Natureza. No entanto, reforça-se o seu aspecto agressivo e predador.

A constatação de que a Natureza tem em si o princípio do movimento e o da auto-organização (que são considerados geralmente os atributos da vida) não impedirá, até hoje, os cientistas de fracassarem no reconhecimento de que ela é um organismo vivo e singular. O neo-darwinismo afirmará que esse processo criativo da Natureza é espontâneo, fruto do acaso, excluindo, tal como o materialismo, a questão da finalidade.

A visão antropocêntrica de teor humanista que se reforça a partir da era industrial com a crença no progresso e na melhoria material da qualidade de vida, aliada ao cientismo positivista e à sua arma principal, a tecnologia - que força o ambiente à vontade titânica humana de estar acima da própria Natureza, dominando-a, extirpando-a, mecanizando-a - substitui a mestria do processo cósmico por um código ético racional que vai distanciando o ser humano da comunidade dos outros seres vivos.

³⁴⁹ Thoreau chegou a defender que se protegessem 250 hectares de floresta em cada cidade de Massachusetts. A experiência directa da Natureza que defendem os ecologistas tem paralelos com a experiência romântica, personalista. Thoreau considera-se um *yogi* e pratica *Yoga* com assiduidade. Fascinado com o pensamento oriental, conta-se que leu tudo o que pôde acerca do hinduísmo na biblioteca do seu amigo Emerson e que recebeu como prenda de um amigo 40 livros orientais, em 1849, nomeadamente o *Sámkhya káriká* e o *Bhagavad Gítá*. Depois da sua morte, foi editada a sua tradução do francês para inglês de “A transmigração dos sete Brahmanes”. Existem vários estudos analisando a relação entre a sua obra, vida e o pensamento hindu. A esse respeito, ver Forcet Gilles, *Henry Thoreau l'éveillé du Nouveau Monde*. Thoreau influenciou grandemente as gerações precedentes, como a *Beat Generation*, Gandhi, Snyder e outros.

Abandonam-se as vilas e aldeias à procura de uma melhor sobrevivência nas cidades já super-populadas e acimentadas. A pressa, a produção em série, a falta de lazer e de tempo³⁵⁰ para a contemplação desinteressada da Natureza, geram progressivamente o esquecimento duma vivência humana mais adaptada aos ritmos naturais, agravam o sentimento de separação e de isolamento, o desconhecimento das relações conectivas entre os ecossistemas, ou seja, a ignorância dos processos naturais: “Come peixes, mas não vai à pesca, come frutos, mas nunca os apanha (...).”³⁵¹ O facto das pessoas irem perdendo o conhecimento e a possibilidade de produzirem os seus alimentos, tornou-as ainda mais dependentes, para sobreviverem, da máquina industrial e do sistema económico.

O método analítico de Descartes de decomposição do meio natural em partes cada vez mais reduzidas significando que o todo é explicado em função dos comportamentos desses separados componentes, excluindo a relação entres estes e o próprio Todo, é aplicado na análise social. Para Locke, a dimensão social é um agregado de átomos individuais e separados e o indivíduo um soberano valor. A própria Psicologia nascente encontra no positivismo do behaviorismo o seu modelo e delimita o objecto de estudo, o comportamento humano objectivado e manipulável.

A metafísica atomista agrada e reforça as convicções do senso comum em que cada um se sente separado. A Natureza destituída de sentimento e beleza torna-se o palco de crueldade e predações sem piedade. A sociedade segue o modelo filosófico geral: mundo natural e ambiente social são assim perspectivados como palco de competição, de guerra pela sobrevivência (do mais apto), justificam-se os auto-interesses e a competição comercial. A própria noção de trabalho especializado – a profissão - prolonga o modelo atomístico e

³⁵⁰ Teríamos muito a aprender com as comunidades indígenas que rotulamos como atrasadas: “Oh! Meus queridos irmãos! Nós nunca nos queixámos do tempo, amamo-lo e acolhemo-lo tal como ele era, nunca corremos atrás dele, nunca tentámos amalgá-lo ou cortá-lo em pedaços. Nunca ele nos deixou desesperados ou acabrunhados. (...) Não precisamos de mais tempo do que o que temos, temos sempre tempo suficiente.” Chefe Tuiavii, O Papalagui, Edições Antígona, Lisboa, 1996, pág. 37

³⁵¹ Idem ibidem, pág. 53

corpuscular, cada indivíduo torna-se apto apenas realizar, muitas vezes como um autómato, apenas uma função.

Finalmente, a ideologia liberal transforma a Natureza, enquanto lugar primordial de maravilhamento, em fonte de riquezas a extorquir. Retira-se valor estético ao ambiente natural selvagem em troca dos parques zoológicos fechados e inaugura-se o conceito de paisagem natural humanamente mediatizada.

Paralelamente, é forjada uma auto-imagem negativa da humanidade enquanto espécie. A nossa visão filogenética é negativamente redutora e assenta na crença de que éramos uns primatas selvagens, bárbaros e agressivos: “Afortunadamente, graças aos nossos grandes cérebros, a ciência substituiu a superstição e a tecnologia substituiu o ritual.”³⁵² Qualquer crítica à noção de progresso faz surgir o medo de voltarmos a cair nesse estado de primatas das cavernas; socialmente, herdámos o pressuposto darwinista da competição do mais apto, que, aliado ao receio do outro, norteia a rede social.³⁵³

Todavia, nem os métodos da engenharia social, nem a ciência política, nem a agricultura química cumpriram a utopia de uma sociedade mais justa, racional e pacífica. Não podemos ignorar o aumento da pobreza, o declínio da saúde, a degradação do ambiente.

A mudança insinua-se, ironicamente, no seio da ciência, o único critério de verdade aceite nestes tempos conturbados, com a hipótese de *Gaya* que permite reavaliar a relação humana com o meio natural, ameaçando a ciência mecanicista e o próprio humanismo.

O cientista James Lovelock descobre que a possibilidade da Terra albergar vida se deve ao facto da sua atmosfera não estar em equilíbrio químico como Marte ou Vénus que possuem uma atmosfera composta em 90% por gás carbono. A atmosfera terrestre contém 0,03% de carbono (que fica retido nas rochas calcárias, nas conchas de organismos do plancton oceânico), 78% de azoto (produzido pelas bactérias) e 21% de oxigénio (realizado por fotossíntese). Esta composição química é produzida pelas actividades dos organismos

³⁵² Eisenstein, Charles, *The more beautiful world our hearts know is possible*, pág. 6

³⁵³ Os avanços na biologia evolucionista ajudam-nos a compreender que com os primatas e restantes seres vivos partilhamos, não só uma origem comum, mas também um destino comum.

vivos. Não só a atmosfera da terra é preservada pelos comportamentos dos seres vivos, como a sua geologia ou a química dos oceanos, são modificadas pelas actividades biológicas que os organismos mantêm uns com os outros. A biosfera, ou *Gaya*, é um organismo vivo auto-regulador: “1. A característica mais importante de *Gaya* é a sua tendência a tornar óptimas as condições de toda a vida terrestre (...).”³⁵⁴

Esta teoria ecológica, animista, é uma perspectiva de solução geo-política, mais biocêntrica, fundamentada na interdependência de todos os seres vivos, apesar de alguns defensores da hipótese *Gaya* não superarem a tendência humanista inerente aos princípios mecanicistas em vigor na ciência, concentrando-se apenas nas interações físicas e químicas, excluindo a hipótese de *Gaya* ser uma singularidade viva com uma finalidade intrínseca. A essência de *Gaya* ou a da Vida continua sem resposta.

O facto de *Gaya* ser um organismo vivente não implica que seja consciente, mas poderá sê-lo, de uma forma inimaginável, para nós. O seu dinamismo é o da preservação da vida onde se integra o processo de evolução da espécie humana. Os antigos chamavam a este princípio organizador e preservador *alma do mundo*, a ciência física denomina-o como o campo unificado da Terra, um campo mórfico que anima todos os organismos de diferentes complexidades.

Uma nova forma de pensar o mundo, uma mudança de paradigma está já em curso, de forma lenta, é um facto, mas irrevogável. Tal como a revolução copernicana abalou as estruturas tradicionais da ciência, do senso comum e da filosofia, uma grandiosa revolução epistemológica, cultural, ética, técnica apresenta-se-nos nos nossos dias.

Trata-se, essencialmente, como já referimos, de uma reforma da consciência. Assim como, na modernidade, a concepção de um universo aberto estilhaçou a esfera das estrelas fixas, hoje, a noção substancial e reificada de uma identidade em si, de uma mónada sem portas nem janelas, um *cogito*, foi pulverizada.

³⁵⁴ Lovelock James, “La Terre est un être vivant: l’hypothèse Gaya”, Debourdeau Ariane, *Les grands textes fondateurs de l’ecologie*, Edições Champs Classiques, Flammarion, 2013, cap.19, pág. 251. Para a teoria holística que surge por volta de 1920, toda a Natureza está viva. Mesmo os cristais, as moléculas e os átomos são organismos, são estruturas (esquemas) de actividade energética.

Em ambos os casos, engrandecemos-nos. Ganhamos em tamanho, honra e beleza. Também em responsabilidade. A grande descoberta em curso é que a dimensão humana é cósmica (*e mais além*), não do ponto de vista transcendente ou religioso, mas no de uma cosmicidade laica.

O facto do ensinamento científico actual se aproximar *perigosamente* das milenares asserções das tradições religiosas vem contribuir para um aumento do interesse público sobre estas. Se as diversas religiões promoveram e fundamentaram uma mundivisão antropocêntrica e androcêntrica, salvo em alguns momentos e autores específicos, sendo por isso uma parte do problema, podem agora, corajosamente, por uma nova análise hermenêutica que realce os seus aspectos doutrinários mais favoráveis à ecologia, fazer parte da solução. Nesse aspecto, o Papa Francisco, por exemplo, é uma referência ecológica actual incontornável, nomeadamente com o seu *Laudato Si*, belíssimo e inspirador texto de amor e consciência ecológica.

Neste contexto de profundas, lentas, mas irrevogáveis mudanças decorrentes deste novo paradigma ecológico, holístico e relacional, encontram-se muitas das intuições das filosofias do Oriente, daí o interesse generalizado pelas filosofias perenes orientais, nomeadamente o *Yoga* e o *Sámkhya*. Termos como *moksha*, *ahimsá*, *purusha*, *brahman*, *atmá* foram traduzidos pelos ocidentais como realização, auto-realização, não-violência; e amplamente usados. Além disso, estas linhagens filosóficas apresentam-nos uma via real, natural e comprovada da vivência da dimensão de interconectividade cósmica, ensinando-nos, paralelamente, a viver de uma forma mais ecológica, ou seja, mais sustentável, ainda que, obviamente, sem todo o aparato conceptual que estrutura a ecologia filosófica contemporânea, dada a inexistência, na época que os viu surgir, dos problemas ambientais que forçaram ao aparecimento dum novo léxico específico.

Não se trata, evidentemente, de afirmar que os diversos sistemas de pensamento ecológico actuais são idênticos aos *darshana* hindus, mas há aproximações profundas e profícuas, o que permitiu que grandes ecologistas, como Arne Naess, neles se inspirasse.

Acima de tudo, o seu estudo reflexivo poderá oferecer novas perspectivas filosóficas para o ser humano se compreender, renovados sentidos para a existência e, a sua prática, ser

o motor alquímico que transmutará o pensamento humano e a vida.

Estaremos a tempo?

5. A CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA

5.1. Interconexão, identificação, realização de si

“Explorar o Self ecológico é parte do processo de transformação exigido para nos curarmos a nós mesmos no mundo.”³⁵⁵

Estamos na era do *Ecozoico*. Deixamos de ser *homo-sapiens* para sermos *eco-sapiens*. Esta é uma afirmação optimista.

Não se tratando de uma investigação sobre ecologia, não é nosso objectivo repensar a história da ecologia, ou comparar diversas perspectivas sobre o tema. Centraremos a nossa atenção na Ecologia Profunda – Ecofilosofia e Ecologia Transpessoal, como uma das mais importantes contribuições para uma reformulação crítica do paradigma até agora ainda em vigor e com a qual podemos estabelecer excelentes paralelos com as tradições do *Yoga* e do *Sámkhya*.

Historicamente, a Ecologia Profunda de Arne Naess, que reconhece ser um admirador da obra de *Shrí Gandhi Ji* e cujo livro de cabeceira era o *Bhagavad Gítá*, trouxe um renovado alento, uma inspiração para as gerações vindouras. E, para os amantes da filosofia oriental, inegáveis pontos de interesse que poderão ajudar-nos, grandemente, a encontrar fundamentadas soluções, não só exclusivamente teóricas, mas, acima de tudo, com implicações práticas no quotidiano, contribuindo para um novo sentido da vida e para a sustentabilidade global do Planeta: “Vários elementos do Yoga foram incorporados na

³⁵⁵ Devall Bill cit. in Fox, Warwick, *Toward a transpersonal ecology, Developing New Foundations for Environmentalism*, Edições Ressurgente, 2ª edição, Devon, 1995, pág. 233

Ecologia Profunda através dos escritos de Arne Naess.”³⁵⁶ que se designava a si mesmo como um *karma yogi*.

A Ecologia Profunda assenta numa nova psicologia, isto é, numa visão ampliada do psiquismo humano. As coisas e os seres são considerados como processos e não como entes reificados, separados, alienados dum meio ambiente hostil ou indiferente. O sentido de si mesmo estende-se para além da perspectiva de um eu egoísta, biográfico e pessoal. Nesse sentido, é um eu mais inclusivo porque há um alargamento progressivo dos ciclos de identificação, um eu expansivo,³⁵⁷ na terminologia de Warick Fox da Ecologia Transpessoal.

Uma visão transpessoal do ser humano consiste na identificação com o maior colectivo de seres e é, justamente, o processo pelo qual nós realizamos o *Self*.³⁵⁸

A expansão do sentido do *self*, segundo Arne Naess, inicia-se pela experiência comum, por nos sentirmos intimamente em conexão com o que nos envolve, de tal forma ligados, que tudo à nossa volta parece mesmo fazer parte de nós.

E, pouco a pouco, esse mundo-nosso cresce. Não se trata apenas de fazermos parte dele ou de se estarmos nele, mas de se ser mundo, de nos sentirmos mundo: “A maioria das pessoas, na Ecologia Profunda, já experimentou o sentimento (...) de que estão ligadas a algo maior que o seu ego, maior que o seu nome, a sua família, os seus atributos especiais como indivíduos – um sentimento a que muitas vezes se chama oceânico, pois muita gente o experimenta perante o oceano.”³⁵⁹

³⁵⁶ Jacobsen A. Knut, “The Disharmony of Interdependence: Sámkhya-Yoga and Ecology”, Chapple Cristopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth, Contemporary Issues in Constructive Dharma*, pág. 105

³⁵⁷ Fox, Warick, *Toward a transpersonal ecology*, pág. 201

³⁵⁸ Optamos por manter o termo original *self* sempre que utilizado pelos diversos autores que referenciarmos. Em caso de necessidade de tradução para português, consideramos que Eu (em maiúsculas) é o termo mais correcto.

³⁵⁹ Arne Naess cit. in Devall Bill e Sessions George, *Ecologia Profunda*, pág. 97

Um *self* expandido não implica que não se seja também um *self* particular e concreto. Identificação não é identidade: “Assim, para os ecologistas transpessoais, o facto de nós e todas as outras entidades sermos aspectos de uma única realidade revelando-se, não representa que todas as criaturas sejam o mesmo, nem que elas são absolutamente autónomas.”³⁶⁰

No entanto, a questão da identidade individual é correlativa da constatação da interconectividade de todos os seres vivos. Um pensamento relacional dissolve a separação dos pólos da relação num contínuo. Não há natureza e humano, sujeito e objecto, apenas um “contínuo de conexões”.³⁶¹

Somos uma rede de relações. Esse é o primeiro facto. Somos um contexto e não um conjunto de átomos limitados pela pele. As coisas estão logicamente interconectadas³⁶² e existem sobre um pano de fundo ontologicamente idêntico porque a Vida é só uma, num processo de complexificação e diversidade constantes. Nós somos um contínuo de relações com todas as coisas e seres.

Nesse sentido, Freya Mathews defende que a identidade dos *self* não é atómica, corpuscular ou separada, mas relacional: “(...) a identidade de todas as partículas é relacional (...). É precisamente a dimensão extra-ecológica que distingue o *Self* dos meros objectos e coisas, e a sua inter-relação ecológica é a função do seu telos.”³⁶³

O processo de identificação assente na experiência da interconectividade entre todos os seres não é um processo abstracto, mas uma experiência primordial no sentido fenomenológico, anterior à conceptualização. Trata-se de procurar ir antes das palavras,

³⁶⁰ Fox, Warick, *Toward a transpersonal ecology*, pág 232

³⁶¹ Rothenberg David, “No World but in Things: the poetry of Naess’s Concrete Contents”, Katz Eric, Light Andrew e Rothenberg David, *Beneath the Surface Critical. Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge, Mit Press, 2000, cap. 8, pág 161

³⁶² Uma relação de interconectividade ecológica significa que logicamente os elementos envolvidos nessa relação são vitais para a constituição uns dos outros e a harmonia do todo.

³⁶³ Mathews, Freya, *The ecological self*, Edições Routledge, Londres, 2004, pág. 124

antes do condicionamento do pensamento. É que o mundo é já aí antes de eu o pensar: “Deixar que a Terra nos veja antes que a vejamos a ela”³⁶⁴, é um “conteúdo concreto”, na terminologia de Naess, com o qual estabelecemos uma relação emocional e aumentamos a nossa compreensão ecológica, participando genuinamente na vida da ecosfera, tanto como cooperamos conscientemente na comunidade social.

Identificação ecológica significa, então, comunidade alargada, global, não no sentido económico, mas natural. E comunidade significa integração, relação e fruição. Significa apoio mútuo que é a base da sobrevivência da espécie humana, estímulo e desafios, sonho, invenção, arte, ciência.

Segundo Fox, o princípio da identificação com o mundo natural é uma expansão do sentido do *self*. Segundo este autor, podemos conceptualmente considerar que o *self* é tripartido (a maioria de nós vive esses aspectos de forma não integrada, como se tivéssemos três eus). A parte animal (dos desejos, competitivo e impulsivo – correspondente ao *id* freudiano), a racional (mediadora entre as duas instâncias, que decide, que controla – o *ego* freudiano) e a normativa (que julga mediante as expectativas, as normas da realidade e os valores pessoais - *super-ego* freudiano).

Cada uma destas instâncias psíquicas define um modo de convívio com a Natureza. O *self* impulsivo, desejante, infantil, estabelece com esta uma relação exploratória e expansionista sem pensar nos outros seres vivos ou nas consequências dos seus actos, que conduz (irá) ao presente (futuro) ecocídio.

O *self* racional, decidido, adulto, tem na intenção de protecção e conservação da Natureza uma solução de consenso entre as exigências dos seus princípios morais e as

³⁶⁴ Rothenberg David, “No World but in Things: the poetry of Naess’s Concrete Contents,” pág.154

restrições da realidade (dialéctica entre recursos naturais e interesses económicos e instrumentais)³⁶⁵.

Finalmente, o terceiro tipo de *self*, o normativo, na denominação foxiana, integra os indivíduos que são capazes de se determinarem por princípios universais, desinteressadamente, relacionando-se com o não humano a partir da perspectiva de que a Natureza, incluindo os animais, tem um valor intrínseco.

Fox, a partir desta tripartida tipologia do *self*, faz corresponder modos específicos de identificação ou etapas no processo de identificação ecológica. O primeiro é o mais comum: deriva da forma imediata como nos reconhecemos e nos individualizamos face ao existente. O eu pessoal comporta uma identificação com aquilo que nos envolve directamente e primariamente: o nosso corpo, desejos e pensamentos, a família mais próxima, os nossos animais domésticos, o nosso clube de futebol, o nosso bairro, país, raça, cujos elementos, abstractos ou concretos, são sentidos como fazendo parte da nossa pessoa.

O segundo modo de identificação é ontológico e é mais transpessoal do que o anterior. O *self* vive uma experiência de comunidade com todos os seres vivos, ligada intimamente a outra vivência especial, a do espanto, do maravilhamento. O espanto pela evidência das coisas serem, ou como diria Fernando Pessoa: “(...) o pasmo essencial/ Que tem uma criança se, ao nascer, / Reparasse que nascera deveras (...)”.³⁶⁶ Estes *insight* (terminologia foxiana), lembram experiências místicas e religiosas de proximidade ao mistério, ao sagrado, as tradições dos índios, do *Yoga*, do Budismo. Trata-se de uma experiência directa e difícil, senão impossível de traduzir por palavras, própria de estados de consciência que resultam, por exemplo, de práticas meditativas, de intenso treino e disciplina espirituais.

³⁶⁵ A ecologia superficial pode inscrever-se nesta categoria: é capaz de se preocupar com as questões do ambiente fazendo da conservação dos recursos naturais uma das suas bandeiras. Ainda antropocêntrica, privilegia os interesses humanos face aos das outras espécies vivas, atraída pelo discurso industrial que permite manter o conforto e o lucro humanos.

³⁶⁶ Alberto Caeiro, *Poemas*, Edições Ática, pág. 22

O terceiro tipo de identificação é cosmológico e surge da compreensão de que toda a multiplicidade fenoménica deriva de uma mesma substância, da percepção de que a vida é essencialmente una, uma unidade em processo: “A realidade é uma unidade em desdobramento.”³⁶⁷

A investigação científica actual corrobora esta proposição, assim como diversas mitologias planetárias, religiões e práticas meditativas. No Ocidente, esta procura da *arquê*, do génesis, da origem, está amplamente reconhecida, divulgada e integrada.³⁶⁸

Há, agora, um sentido cosmológico de comunidade. Tudo é um. A Vida é só uma. Naess, sob a influência das filosofias de *Shrí* Gandhi e de Espinosa, afirma que a vida é una. O cosmos é a diferenciação ao longo do tempo, ao nível micro e macro (ontogenético e filogenético) de uma unidade primordial: “(...) todas as entidades no universo são aspectos de uma única realidade em desdobramento que se tornou ao longo do tempo cada vez mais diferenciada.”³⁶⁹ De uma única semente surgem infinitas diferenciações que são, no entanto, alimentadas pela raíz. Esta imagem preserva a relativa autonomia de cada uma das entidades diferenciadas, assim como mostra a impermanência, quer das entidades (ramos e folhas), quer da própria árvore (cosmos).

Para a Ecologia Profunda, com a expansão do sentido do *self*, modificações estruturais ocorrem no comportamento do sujeito: “Quando isto acontece, eu experiencio as

³⁶⁷ Fox, Warick, *Toward a transpersonal ecology*, pág. 252

³⁶⁸ O que atrasa a adesão popular às teorias físicas quânticas que nos forcem a romper com o paradigma científico anterior é a profunda inversão da visão quântica face ao já conhecido e assimilado. Esta dificuldade de integrar a nova informação no quadro conceptual, técnico e prático estabelecido faz parte do momento de transição de paradigma. Neste aspecto, apoiamos Gaston Bachelard na afirmação de que a mudança de paradigma implica um corte epistemológico com o anterior; não surge na continuidade do precedente, a não ser por herdar os seus problemas insolúveis, que obrigam a novas reformulações das questões e a originais propostas de soluções.

³⁶⁹ Fox, Warick, *Toward a transpersonal ecology*, pág. 254

violações físicas ou simbólicas da integridade dessas entidades como violações do meu *self*, e conduzo-me para defender essas entidades adequadamente.”³⁷⁰

Um sentido transpessoal do *self* implica, pois, que qualquer transgressão ou violência sobre os animais, as florestas, os seres vivos, a integridade do Planeta e dos seus elementos, ar, água, fogo, terra, seja sentida como uma violação de nós mesmos.

O *self* está exposto ao sofrimento cósmico, sente agora a dor infligida às criaturas da vida. Sente a amargura do cruel assassinio dos golfinhos na Dinamarca, asfixia com os plásticos como se fosse um animal do mar, sente a dor das florestas queimadas. A Vida é una, na beleza e na dor e, cada um é uno, nela.

Da intimidade com todos os seres vivos com os quais se sente profundamente conectado e identificado, surge naturalmente a prática da não-violência, de *ahimsá*, na terminologia do *Yoga*. A benevolência e a compaixão surgem como contrapartida natural deste sentimento de íntima pertença a tudo, deste entrelaçamento cósmico, assim como a reverência e a gratidão pelos dons da Natureza que permitem a subsistência da humanidade e de todos os seres da vida.

Para Fox, é a amizade que está na base dos laços sociais, na linha do conceito de «apoio mútuo» do príncipe anarquista Kropotkin. Satish Kumar, o conhecido gandhiano responsável pela revista *Ressurgence*, introduz-nos exactamente a esta noção de amigos da Natureza. Resulta, por um lado, da familiaridade, do sentirmo-nos próximos e, por outro, da capacidade de empatizarmos com o que é diferente de nós, sem esperar nada em troca e sem nos sentirmos superiores ou inferiores. É uma relação de mutualismo e reciprocidade: “A amizade é a mais pura e nobre forma de relação.”³⁷¹ Nós não denegrimos, humilhamos ou exploramos um amigo, mas agradecemos as suas prendas e retribuímos, preservamos,

³⁷⁰ Idem ibidem, pág. 217

³⁷¹ Kumar, Satish, *Soil. Soul. Society. A new trinity for our time*, pág. 2

honramos. Sobretudo, escutamos, ou seja, estamos autenticamente na sua presença plena: “Tudo o que recebemos da natureza é uma prenda (...)”.³⁷²

O respeito pela diversidade dos seres que são capazes desse prodígio que é viver em conjunto num só Planeta através de complexas e intrincadas teias de relações é garantido por um *self* ontológico e cosmológico que tende naturalmente para um não-antropocentrismo. A protecção do ambiente natural é uma consequência inevitável, aprende-se a viver mais de acordo com os ritmos naturais e, por norma, não se deseja interferir no curso da Natureza, preferindo deixá-la como é, sem a submeter às necessidades económicas ou paisagísticas, como é o caso da permacultura.

A realização de si é um modo complementar de designar a consciência ecológica. Para David Rothenberg, a realização do eu é uma condição activa, um processo, mais do que um estado que se alcança. É um ir-se realizando: “Ninguém atinge a Realização do *Self* porque a completa Realização do *Self* implica a realização de todos.”³⁷³ Daí que a Ecologia Profunda, na qualidade dos seus representantes, seja socialmente comprometida.

A auto-realização, segundo Fox, é mais fácil de compreender a partir da categoria da identificação baseada na cosmologia, que diz como as coisas são,³⁷⁴ do que pelo modo da identificação ontológica, pois é difícil afirmar o que as coisas são. Só pelas árduas disciplinas da consciência, ou seja, espirituais, se pode atingir esse estado de profunda realização, pois teoricamente pouco mais se poderá dizer para além de ‘este mundo é.’ As práticas contemplativas tradicionais asseguram uma vivência desta unidade velada da multiplicidade que não se atinge por uma mera compreensão conceptual. Progressivamente, à medida que o *self* se expande, como referimos, também se amplia a nossa noção (não teórica, mas como um dado vivido) de comunidade ontológica alargada.

³⁷² Kumar Satish, *Learning from Nature*, <https://www.resurgence.org/satish-kumar/articles/learning-from-nature.html>

³⁷³ Rothenberg David, “Introduction: Ecosophy T: From Intuition to System” cit.in Fox Warick, *Toward a transpersonal ecology*, pág. 236

³⁷⁴ Recorrer às explicações científicas e à sua linguagem simbólica parece ser uma forma bastante viável de promover uma nova consciência ecológica.

Expostas as formas de identificação não pessoais e comparando-as com as formas de identificação pessoal, concluímos sobre estas últimas: “Nelas subjazem os egoísmos, os apegos (...) as cooperações nacionais e internacionais que expressam possessividade, ganância, exploração, guerra, ecocídio”³⁷⁵.

Os ecologistas transpessoais propõem, como antídoto para estes venenos, o desenvolvimento da personalidade baseada firmemente no contexto da identificação ontológica e cosmológica, que permita uma equitativa e impessoal identificação com todas as entidades, promova mudanças genuínas de comportamentos e um activismo pacífico, assim o desejamos, em prol da vida, da sua diversidade e unidade, concedendo a todos os seres vivos a possibilidade de realizarem os seus fins.

Uma vivência ecológica supõe uma transformação da personalidade humana e da sua relação com o universo. O que propomos demonstrar é que a prática do *Yoga* e do *Sámkhya*, quanto a nós, realizam essa alquimia ecológica pela dialéctica teoria - prática.

³⁷⁵ Fox, Warick, *Toward a transpersonal ecology*, pág. 267

5.2. Da ética antropocêntrica aos direitos da Natureza

"Retornemos então à natureza! Isto significa: ao contrato exclusivamente social acrescentar a assinatura de um contrato natural de simbiose e reciprocidade para a escuta de admiração, de reciprocidade, de contemplação e de respeito, onde o conhecimento não considere mais a propriedade, nem a acção dominadora (...).

Contrato de armistício, contrato de simbiose.”³⁷⁶

A tradição positivista da filosofia do Ocidente excluiu a metafísica que convidava a uma compreensão da essência profunda da realidade organizando o valor da experiência da Natureza por um critério de reverência e respeito e que poderia fundamentar uma ética ambiental: “Eu argumento que, pelo contrário, é precisamente esse pragmatismo utilitário, a restrição dos fundamentos metafísicos e axiológicos requeridos para o desenvolvimento de uma correcta ética ambiental, que é parcialmente (mas muito significativa), responsável pela grande ausência hoje de tal ética em tantas pessoas no mundo.”³⁷⁷

As principais éticas ocidentais fundamentam-se em cosmovisões antropocêntricas, fazendo da ‘pessoa’ e das relações do ‘indivíduo’ com o que o rodeia, o objecto do seu interesse. Pondera sobre os interesses, deveres e direitos da humanidade, reflecte sobre os princípios da acção humana e legisla sem tomar em consideração que a humanidade é em algum lado, tem pouso, tem raízes no corpo da Natureza.

Esta ética exclui a Natureza e os seres vivos não-humanos. A Natureza é sem direitos; e, por conseguinte, os animais, os rios, as florestas, a biosfera não têm direitos: não têm, em

³⁷⁶ Serres Michel, “O contrato natural”, 1990, Biarreau, Madeleine, *L'hindouism - anthropologie d'une civilisation*, Edições Flammarion, 2015, pág. 303

³⁷⁷ Deutsch Eliot, “A metaphysical Grounding for Natural Reverence: East-West”, Callicott, J. Baird e Ames, Roger, *Nature in Asian Traditions of Thought*, State University of New York, 1989, cap. V, pág. 259

rigor, personalidade jurídica. São coisas, objectos, pertences de alguém, em última instância, do ser humano.

O Sol deixou de andar à volta da Terra, mas continuamos a considerarmo-nos como o centro do cosmos feito à medida dos nossos (de quem?) interesses financeiros e das nossas ilusões. Traímos o sentido original da “ecologia” como o estudo sobre o *oikos*, a casa. Que casa é a nossa? Traímos o sentido original de “economia.”³⁷⁸ Como gerimos os recursos da nossa casa cósmica?

Sabemos que o facto de o mundo natural ter apenas um valor instrumental serve os fins da humanidade e contribui para o iminente e progressivo ecocídio. Ainda hoje, face aos conflitos ecológicos em que se confrontam as exigências humanas com os interesses da Natureza,³⁷⁹ são ainda as supostas necessidades de exploração das riquezas naturais em nome do lucro e do bem-estar humano (de uma mínima parte da população mundial) que prevalecem. A economia é, ainda, malgrado o aumento global da miséria humana, “a língua franca das teorias do valor instrumental”³⁸⁰ e reduz a Natureza a um recurso natural comercializável legitimando a sua exploração, dominação e subjugação aos interesses humanos.

A premissa das teorias instrumentalistas do valor é a de que o que a maioria deseja é objectivamente desejável e o que é objectivamente desejável tem valor intrínseco (falácia do círculo vicioso). Mas o universalmente desejável reside num estado subjectivo, como a

³⁷⁸ A palavra “economia” deriva do grego *oikonomia*, “administração de uma casa”, de *oikos*, “casa”, mais *nomein*, “gerenciar, colocar em ordem”, de *nomos*, “lei”.

³⁷⁹ Note-se que ainda estamos no tempo do questionamento sobre se a Natureza tem ou não direitos, o que, obviamente, vem aumentar o carácter antropocêntrico que caracteriza as decisões respeitantes a conflitos de ordem ecológica. Atente-se, por exemplo, no recente desastre ecológico ocorrido em 2015, Novembro, no Brasil, da derrocada das águas causada por interesses humanos e industriais poluentes, desvatando drasticamente a flora e a fauna da zona, assim como aprofundou a miséria dos habitantes humanos. São inumeráveis os ecocídios diários causados humanamente. Realçamos, porém, o da poluição do rio Tejo, em Portugal, que causou já a morte de milhares de peixes e que ainda está a ser ignorado pelos poderes político-económico-ecológico-sociais.

³⁸⁰ Fox, Warick, *Toward a transpersonal ecology*, pág. 211

felicidade, ou na utilidade relativa (para o ser humano e não para as outras espécies). Se a Natureza é útil para a humanidade tem valor, mas, em si, apesar de ser a causa da utilidade desejável, não tem valor, o que é paradoxal.³⁸¹

Contrariamente, as teorias éticas fundamentadas numa consciência ecológica partem do princípio de que toda a vida humana e não humana, todos os seres vivos, têm um valor intrínseco, independentemente da sua utilidade para os objectivos humanos: "É inconcebível para mim que uma relação ética com a terra possa existir sem amor, respeito e admiração por ela, assim como uma alta consideração pelo seu valor. Valor, significa, claro, algo maior que o valor económico; eu quero dizer valor no sentido filosófico. (...) Algo está certo quando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. Está errado quando tende para outra forma."³⁸²

Para a Ecologia Transpessoal, a visão utilitarista e os problemas actuais não se resolvem por uma visão meramente conceptual ou lógica, com as categorias pertencentes ao paradigma antigo, não eficazes na época actual de grandes desafios e crises. Há várias razões para justificar a relutância que filósofos, como Naess, por exemplo, revelavam por justificações teóricas normativas e moralmente obrigatórias como fundamento de uma filosofia da Natureza.³⁸³ Segundo estes, a legitimidade das asserções morais no campo ecológico não se pode fundamentar apenas na validade conceptual dos raciocínios, na estrutura formal de um argumento moral, ou em análises teóricas, distanciadas, laboratoriais, desencarnadas.

Os raciocínios morais que caracterizam as éticas formais intentam conduzir à aceitação de um código de acção de carácter obrigatório, procuram ser lei, mas são instituídas de fora. Naess e os filósofos transpessoais fazem apelo a uma experiência íntima e imediata,

³⁸¹ Este critério só pode ser aplicado aos seres que possam experienciar estes tipos de estados que o utilitarismo preconiza, o que significa que o número daqueles que sofrerão as consequências desta regra é indiscutivelmente muito superior (por exemplo: para um casaco de pele, 30 raposas serão mortas).

³⁸² Leopold Aldo, *From A Sand County Almanac*, (1949),
<https://faculty.ithaca.edu/mismith/docs/environmental/leopold.pdf>

³⁸³ Esta é uma das críticas aos ecologistas transpessoais, a de uma moralidade não obrigante.

a uma abertura essencial, na linha da interpretação fenomenológica de Heidegger,³⁸⁴ a uma experiência imediata do mundo, antes das teorias explicativas ou descritivas.

É necessário, acima de tudo, deixar que o mundo seja. Ora, este aparece-nos primeiro como relação. O ser humano tem uma afinidade situada, umbilical e emocional, maravilhada, respeitosa e até temerosa para com a Natureza. É nesta clareza da sua aparição relacional que se fundará uma mundivisão não meramente humanista, mas holística; caso contrário, a moralidade só reforçará a ideia de um *self* atômico e egóico.

A Ecologia Transpessoal não nos ensina teoricamente como devemos viver a interconectividade, não obriga de uma forma lógica a que tenhamos de tomar conta do mundo, realçando uma perspectiva mais ontológica que axiológica. A consciência ecológica e o comportamento ecológico não derivam de normas abstratas, regras lógicas ou impostas, como afirma Arne Naess, mas neste deixar-se apreender numa teia de relações e conexões enraizadas no sentimento de integridade da pertença à comunidade cosmológica e ontológica.

Para os ecologistas transpessoais, o cuidado para com a Natureza, resultante da experiência da interconectividade, deriva espontaneamente das potencialidades humanas, da maturidade do *self*, da progressiva identificação com o processo total de evolução. Só assim poderemos compreender com autenticidade o intrínseco valor da Natureza, das suas entidades e da relação dos organismos e dos sistemas entre si.

Não é necessário provar logicamente a sua necessidade moral para que seja imperativo cuidar da Terra da qual fazemos parte (questão prática sobre como devemos viver). Cuidar da Terra (em sentido global) é o resultado natural de quem sente a

³⁸⁴ Nós não somos consciência e depois consciência do mundo, como diria Merleau-Ponty, pois o mundo é o correlato da consciência, não é um objecto conceptual, à boa maneira cartesiana, mas o lugar da existência onde o sentido vai surgindo. A consciência surge mundaneizada, entrelaçada ao mundo como fios conjuntos de uma mesma rede de filigrana: “A verdade não «habita» apenas o «homem interior», ou antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece.” Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, Editora Martins Fontes, São Paulo, 1999, Prefácio, pág. 14.

interconexão com todos os seres vivos, é fruto da vontade e não do dever ser, é expressão da maturidade do *self*.

Mais uma vez se afirma a primazia da ontologia sobre a ética na Ecologia Profunda: “A sua ecosofia é uma ontologia do ambiente, não uma ontologia ética.”³⁸⁵ Uma teoria ética do ambiente, racionalista, formal, na tendência secular da filosofia ocidental, não é desejável, nem possível. O que é necessário é desenvolver uma consciência ecológica: “Uma profunda percepção da realidade e uma profunda e uma mais ampla percepção do *self* é o que eu denomino como realismo ecológico. Isto é, em termos filosóficos, por mais importante que seja a ética ambiental, a ontologia é o centro das preocupações ecosóficas.”³⁸⁶

Neste momento de revolução de paradigma não deveremos estar tão preocupados com a fundamentação teórica, os pressupostos e as implicações lógicas da nossa conexão com o mundo. Só a empatia, a consciência da interconectividade e o amor crescente que acompanha este alargamento do *self* nos estimulará a mudar o nosso comportamento. Assim se denuncia e combate a ilusão daqueles que ainda acreditam que a realização humana se encontra na dominação da Terra e das infinitas entidades que coexistem connosco no oceano da vida.

Autores como Freya, no entanto, propõem argumentos éticos para uma justificação normativa para uma ética ecosófica da Natureza. A autora elabora uma análise das teorias do valor intrínseco com base nas categorias da Ecologia Profunda e da física quântica: “Como a auto-realização é uma função da interconectividade ecológica, a propriedade do intrínseco valor é igualmente em função de tal conectividade.”³⁸⁷

Segunda esta autora, existem duas formas essenciais de interpretar a realidade, o modelo atomista e o modelo do *plenum*. O Plenitunismo tem o seu fundamento nas modernas visões cosmológicas construídas a partir de John Archibald Wheeler, colaborador de Einstein.

³⁸⁵ David Rothenberg, “No World but in Things: the poetry of Naess’s Concrete Contents”, pág. 157

³⁸⁶ Bill Devall, “Simple in means, Rich in Ends: Practicing Deep Ecology”, pp. 42-44 cit. in Fox, *Toward a transpersonal ecology*, pág. 225/6

³⁸⁷ Mathews, Freya, *The ecological self*, Edições Routledge, Londres, 2004, pág. 14

Este *plenum*, substância incausada em contínuo auto-desdobramento, auto-criativa, “(...) é concebido como intrinsecamente dinâmico, é essencialmente um tornar-se ou vir a ser.”³⁸⁸ possibilitando o aparecimento e a diferenciação dos entes, comparável a um vasto oceano varrido continuamente por ondas e correntes; as interferências que ocorrem entre estas ondas e correntes causam vórtices que, estabilizando, se podem tornar estruturais, segundo imagem da própria Freya.

Essa substância primordial, capaz de originar um mundo, está imbuído de um poder causal, oculto, que reside também no interior de todas as coisas que foram desdobradas; é intencional, reflexivo, teleológico, conactivo: “O resultado desta diminuta análise da auto-causação é que a auto-criatividade parece decididamente conactiva, e a conectividade carrega todas as marcas do *intencional*, se a intencionalidade é entendida, em termos fenomenológicos, como o domínio do mental, ou pelo menos da mente. Noutras palavras, um universo auto-criativo será um universo conactivo.”³⁸⁹

A estas diferenciadas “(...) perturbações no interior da substância global (...)”³⁹⁰, Freya denomina *selves*, animados por um dinamismo de auto-realização, de auto-protecção, auto-conservação, por um *conatus*, em intercâmbio pro-activo com o meio ambiente onde encontram os recursos para a sua auto-perpetuação, protegendo a todo o custo a sua integridade.

Para Freya, o cosmos é um todo em auto-realização exprimindo a vontade de ser, de se manifestar, um *self*. Por consequência, todas as suas partes possuem significado e valor em função desse todo, assim como cada parte do meu corpo possui valor para mim. Há um valor de fundo, subjacente a essa vontade de ser (*conatus*), a esse poder de manifestação que permeia universalmente todos os elementos, inanimados ou vivos, sejam conscientes, ou não: “Neste sentido, há um elemento de afirmação e de plenitude na existência de cada coisa física. Até as rochas e os torrões de barro e os grãos de areia e cal adquirem uma certa

³⁸⁸ Mathew, Freya, *The Ecological Self*, pág. 142

³⁸⁹ Mathew, Freya, “Panpsychism as Paradigm”, pág. 10

³⁹⁰ Idem, *ibidem*, pág. 5

reverência à luz da sua participação neste grandioso acto de auto-realização de certa parte do Cosmos.”³⁹¹

Numa teoria dos sistemas, uma interconexão holística dá lugar a uma relativa independência dos elementos face a um contexto de influências causais externas, mas isso “(...) não significa a capacidade de «estar sozinha». Eu proponho chamar a este especial individual, cuja autonomia e integridade existe em função da sua interconectividade com o seu ambiente (contexto), um ‘*Self*’.”³⁹²

Cada *Self*, não substancial, mas relacional, tem diferentes localizações num “contínuo indivisível”, este sim, substancial. De certa forma, ele demarca-se do fluxo contínuo com as suas actividades específicas que tendem a manter a sua estrutura funcional e lhe conferem um intrínseco valor, distinguindo-se, paralelamente, face a cada um dos particulares; o que não afecta, porém, a sua íntima conectividade com o ambiente que o rodeia, com toda a rede de conexões ecológicas em que a auto-realização (*conatus*) de cada entidade é uma função ecológica específica na complexidade organizacional da Natureza e do universo como um todo.

Paralelamente, o reconhecimento do valor intrínseco dos *self* individuais, dos organismos, ou dos sistemas em auto-realização que possuem um fim em si mesmo, o seu *conatus*, é a primeira condição para que respeitemos a sua existência e torna-se critério de moralidade. É objectivo e absoluto, inerente ao *self* de que se trata, independente dos desejos, interesses ou usos exteriores.

Freya não exclui que possa ter interesse para o valorador, mas o valor desse elemento é-lhe inalienável, isto é, não depende de valorações relativas de algum ponto de vista externo.

³⁹¹ Mathew, Freya, *The Ecological Self*, pág. 118. Reconhecendo a influência de Espinosa, a autora entende por *conatus*, o impulso para a auto-preservação e auto-realização, a 'vontade de vida' que é comum a todos os seres vivos. Defende ainda que o Cosmos é um *Self*, um organismo vivo que se auto-realiza.

³⁹² Idem, *ibidem*, pág.108

Exclui assim a dicotomia facto/ valor e torna o valor intrínseco um facto, objectivamente pertencente à “mobília do mundo”³⁹³.

Segundo Freya, as teorias do valor intrínseco têm de atender a dois aspectos, o da auto-realização e o da interconectividade. O poder da auto-realização está ligado aos níveis de complexidade. Mais poder de complexidade, maior autonomia, maior poder de auto-realização. No entanto, a identidade de um sistema em auto-realização não é reificada, ou estrutural, mas relacional.

A identidade de um determinado ser vivo é ecológica, é relacional, em diálogo constante com as características do meio ambiente onde vai encontrar o que precisa para realizar as suas necessidades de vida e de auto-realização, com os outros elementos que co-existem no mesmo meio ambiente, mais ou menos próximos. À luz do que foi dito anteriormente, a interconectividade ecológica pressupõe uma lógica de reciprocidade, “(...) um fluxo de intrínseco valor de um ser para outros.”³⁹⁴

Não há, pois, uma hierarquia de valor intrínseco, mas uma rede. Do ponto de vista de um ser individual, uma baleia, por exemplo, terá um poder maior de auto-realização do que um camarão, mas do ponto de vista das espécies, nenhuma possui maior valor intrínseco do que a outra, porque ambos são os polos recíprocos de uma rede de intrincadas conexões essenciais para a sobrevivência dos elementos da espécie.

³⁹³ idem, ibidem, pág. 119

³⁹⁴ Idem, ibidem, pág. 25. Como é que os organismos individuais dotados de um interno *conatus*, e, sobretudo, os sujeitos humanos, se demarcam eles mesmos da matriz do *plenum*; e como é que a Unidade pode experienciar estas diferenciações no seu seio? Para Freya, o Uno poderá não conhecer a forma como os sujeitos individuais se sentem, mas conhece os seus efeitos no seu próprio campo de forças. Segundo o *Sámkhya*, *ahamkára* é, justamente, a raiz da possibilidade da diferenciação individual no seio desse “contínuo indivisível”, possibilitando a percepção dualista, a acção e até o suporte físico do corpo, pelos *indriya*, seus produtos. Mas em ambas as concepções, supera-se a concepção atomista, em que cada indivíduo teria um contorno ontológico absolutamente determinado em si, como ocorre na física clássica ou em Descartes, em que o critério de individuação consistia na sua delimitação espaço-temporal, quer seja a nível humano, como atómico ou cósmico.

O valor intrínseco tem um carácter relacional, isto é, relativo. Cada elemento, cada *self* tem valor intrínseco e influência sobre todos os elementos que fazem parte do seu ambiente. Assim, podem-se estabelecer pontos de vista, valores instrumentais positivos, negativos ou neutros. O ser humano possui um valor intrínseco invariável enquanto ser humano, mas em relação com outras espécies pode apresentar-se como tendo um valor utilitário maior, por exemplo, para os animais domésticos, ou menor, para as Martas, o Urso-polar, ou a Baleia-azul.

Apesar de relativo e relacional, a atribuição de valor às diferentes espécies não é arbitrária, nem resulta de uma preferência, mas sim dos interesses de auto-realização (*conatus*) dessa espécie, independentemente dos seus elementos apresentarem, ou não, consciência e senciência: “«Viver e deixar viver» é um princípio ecológico bem mais forte que: «És tu, ou eu.»”³⁹⁵

Uma consciência ecológica promove uma maior identificação e uma abertura empática com as diversas entidades vivas, Gaya e o cosmos. O *self* ecológico foi tocado no coração pelo mundo, sente naturalmente amor, compaixão e alegria perante os rios, os animais, as montanhas, os seres humanos de todas as etnias. O amor é um sentimento abençoado, como a autora refere, que aquece tudo à nossa volta, que não rejeita, não explora, mas inspira.

³⁹⁵ Naess Arne, “Le mouvement d’ecologie superficielle et le mouvement d’ecologie profonde de longue portée. Une présentation”, *Inquiry*, nº16, 1973, Biarreau, Madeleine, *L’hindouism - anthropologie d’une civilisation*, págs. 239-40. Segundo a Ecologia Profunda, a diversidade é um dos critérios de valorização da vida pela sua fecundidade infinita. Rios, florestas, dunas, montanhas, enquanto sistemas autónomos em auto-realização e que possuem uma finalidade neles mesmos, possuem direitos próprios.

5.3. *Mahá Shakti e Gaya: a Mãe Natureza viva*

“O homem, para o filósofo, é um facto ultrapassado. O universo é mais vasto do que é necessário para servir de morada ao homem.”³⁹⁶

No século XX, como já esclarecemos, surge então o grande movimento da Ecologia Profunda que teve a vantagem de re-actualizar as tendências históricas que, de forma velada, ou não, sempre estiveram presentes no devir da humanidade.

Esta defende a interconectividade entre todos os seres da natureza. A compreensão desta máxima decorre do alargamento do sentido do *self* e tem como efeito uma atitude de não-violência para com os seres vivos que procuram, todos eles, a sua auto-realização. A vontade de auto-realização das outras espécies fará parte, agora, da nossa própria vontade de auto-realização. Afastamo-nos imensamente da ideia da Natureza como palco de predação e superámos o sentimento de separatividade eu-mundo que foi substituído pelo de pertença comunitária com a Natureza.

Físicos como Max Planck, Albert Einstein, Niels Bohr, Erwin Schrodinger, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg, Paul Dirac e outros, exploraram o mundo atómico e sub-atómico, trazendo à luz o carácter paradoxal da realidade, o que conduziu a profundas alterações nos conceitos de tempo, espaço, matéria, objecto, sujeito, causa e efeito, segundo os quais estruturamos habitualmente a dimensão da experiência.

O comportamento de qualquer partícula ou entidade é influenciado pelo todo. Segundo a física actual, a realidade física é holística, relacional, relativa (interdependente) caracterizada pelos princípios da não-localização, não separação e interconexão. Defende-se a existência de conexões locais e conexões não locais, instantâneas: “Cada evento é influenciado pelo universo todo.”³⁹⁷ O princípio de incerteza de W. Heisenberg, a influência

³⁹⁶ Thoreau Henry David, “Journal” 1837-1861, Farcet Gilles, *Henry Thoreau l'éveillé du Nouveau Monde*, pág. 27

³⁹⁷ Mathew, Freya, *The Ecological Self*, pág. 125

do observador no observado (partícula ou onda?) reforça o carácter de não-localidade dos elementos físicos. A semelhança entre a estrutura da mente e a da matéria supera a concepção atomista e cartesiana de duas substâncias opostas, a extensão e o pensamento, sujeito e natureza; ambos se condicionam mutuamente.

Os movimentos ecologistas, a concepção da Terra como entidade viva despertando a memória de uma ligação cósmica inscrita no nosso *ADN* e o reconhecimento da nossa experiência intuitiva de sermos ligados, promovem a ressacralização da Natureza. O mestre budista vietnamita Thich Nhat Hanh difundiu a noção de *entre-ser* que parece já pertencer ao novo léxico holístico porque resume numa clara e sintética expressão a essência da vida cósmica. Não somos, entre-somos, inter-dependemos.

A conectividade é algo que nós sentimos. Sentimo-nos ligados a algo maior que nós, formando um todo, mas também aos seus elementos particulares, à terra, às plantas, aos animais, às pessoas, aos oceanos, à Lua, ao Sol, ao cosmos. Não decorre de uma asserção moral, ou de um argumento científico, mas é algo profundamente visceral.

A questão da conexão íntima (mística) dos seres humanos com a Natureza e que é extensiva à experiência do maravilhamento e do espanto é mais comum do que se supõe, segundo estudos como “Religious experience researches unit d’Oxford”, mas pouco assumida e ainda é sentida como um tabu porque a sociedade não permite a integração das expressões do sagrado, relegada para o plano da histeria neurótica, como o defendem Freud e outros.

Tudo o que acontece no mundo afecta-nos, acontece-nos. Ao presenciarmos um acto de violência humana, ou a cometê-lo, podemos sentir remorso e dor; e sofrer pelo que acontece às árvores da Amazónia ou perante a morte indiscriminada e injustificada dos golfinhos na Dinamarca: “(...) Porque é que quando lemos sobre a morte dos recifes de corais e vemos os seus esqueletos descolorados, nós nos sentimos como se tivéssemos sofrido um golpe? É porque está literalmente a acontecer com os nossos seres, os nossos seres alargados (...)?”³⁹⁸

³⁹⁸ Eisenstein, Charles, *The more beautiful world our hearts know is possible*, pág. 16

Temos uma experiência emocional com a Natureza que é constantemente negada ou menosprezada porque mediatizada, conceptualizada, distanciada (é mais fácil pensar a poluição industrial como uma má gestão dos dejectos e não como conspurcação no seio da Mãe). A razão pela qual muitos seres humanos não parecem ter esta experiência empática é cultural, fomos educados a considerar o meio ambiente uma coisa difusa e vazia de vida senciente, uma matéria a ser usada, uma casa onde nos instalamos por direito próprio e onde despejamos o nosso lixo, mas não um lar, não uma jangada cósmica num oceano de estrelas. Esta evidência tornar-nos-ia mais próximos dos nossos companheiros terrestres.

No entanto, é certo que todos sentimos uma dor generalizada, difusa, incompreensível, esmagadora, que parece não ter objecto ou razão específica, como uma nuvem cinzenta sobre as nossas belas cabeças pensadoras. A dor no mundo é uma trovoadas latente sobre nós, esmagando-nos energeticamente, por isso, física e mentalmente. Há sofrimento no mundo e nós sentimo-lo, mesmo que dele não tenhamos consciência. Nesse aspecto, a conectividade é um estado de fragilidade, estamos expostos à ferida do mundo. Não somos um “(...) ego encapsulado na pele.”³⁹⁹

Mas também há um aumento do poder pois participamos, mesmo sem disso sabermos, no *conatus* universal (recuperando o conceito espinosista analisado por Freya Mathew) como se, usando uma imagem da banda desenhada, fôssemos todos como Obélix: caímos, desde que nascemos (em rigor, mesmo antes do nascimento, segundo o *Sámkhya* e o *Yoga*), num caldeirão mágico de energia cósmica que poderemos aprender a usar se encontrarmos um sábio Paronamix. Cada vez mais humanos se sentem impelidos à mudança pelo aumento da sua consciência face, não só à dimensão trágica da vida actual, como o mundo se apresenta, mas ao que este poderia ser, que não se limita a uma aspiração meramente fantasiosa, mas a uma justa vontade premente de revolução.

Assistimos actualmente ao reforço da tendência para aliar o estudo intelectual das ciências naturais com o trabalho de campo, ou seja, a experiência directa com os animais e plantas. Lovelock foi especialmente crítico em relação ao excesso de intelectualismo de

³⁹⁹ Eisenstein, Charles, *The more beautiful world our hearts know is possible*, pág. 18

gabinete, em que se constrói um modelo da Terra (dos animais, plantas e até dos humanos) a partir de computadores ou teses teóricas, iludindo-nos que a informação contida nos livros, nas equações ou teses científicas estão mais correctas do que os factos; procurando (construindo) os casos que corroborem as teses defendidas pelos académicos.

Uma mais compassiva familiaridade se estabelece com os seres vivos, como prova o aumento da qualidade da relação com os animais domésticos e com as plantas, mesmo a nível da cidade. Pouco a pouco, despertamos para essa experiência imediata e empática que contraria as asserções científicas: não somos uma máquina, a Natureza não é uma máquina e os animais sentem, como nós.

Lentamente, há um ressurgimento da vida espiritual, à margem das grandes religiões, que encontra na ecologia a possibilidade de voltar a reconhecer a naturalidade humana, por um lado, e a nossa espiritualidade, por outro, uma re-vivência das dimensões do sagrado: “Num mundo mecanicista, a adoração da natureza é absurda. É inútil procurar estabelecer uma relação pessoal com os processos mecânicos ou com o cego acaso.”⁴⁰⁰

A ciência experimental expulsou o sagrado, não só da Natureza, mas de todos os aspectos da vida, relegando-o para o domínio exclusivo da religião que, de uma forma geral, também o atira para fora deste universo. A religião disciplina o ser humano para transcender a Natureza ao encontro de Deus que é fora do mundo; a vivência laica materialista considera a perspectiva animista e divina da Mãe Terra como uma superstição, ignora e renega o sagrado para a esfera do misticismo. Assim, tanto a ciência, o materialismo e a religião, expurgam o sagrado da Terra.

Há, porém, uma excepção nesta equação: o valor do sagrado é transferido para o capital, a indústria, a tecnologia e a ciência: “Como toda a religião revelada” tem o seus profetas e livros sagrados (...), a Religião sem Céu, tem os seus santos, os *nobels*, os seus mártires (...) os seus lugares de culto, os laboratórios (...).”⁴⁰¹ O humanismo, em nome do

⁴⁰⁰ Sheldrake Rupert, *L'âme de la nature*, pág. 211

⁴⁰¹ Jean-Marie Pelt, *L'Homme Renaturé*, pág. 966

qual todas as violências sobre a Natureza⁴⁰² são legitimadas a favor desses novos deuses, reduz o sagrado unicamente à vida humana.

Mas, paradoxalmente, o valor ético da humanidade, algures neste processo, foi subjugado por outros interesses. Os seres humanos não escapam à roda de sofrimento e agressão, seja pelas consequências ambientais a nível da perturbação dos elementos fundamentais do equilíbrio terrestre (a terra, a água, o fogo, o ar), seja pela exclusão social e comunitária da maioria dos seres humanos que habitam neste Planeta e que este sistema político-social-económico produz. De facto, não gera apenas riqueza, mas fundamentalmente, a pobreza de muitos.

Gradualmente, divulga-se a noção de desenvolvimento pessoal relativo a todos os aspectos que constituem o ser humano, não apenas a racionalidade, mas a sensibilidade, não unicamente as competências científicas e matemáticas próprias do hemisfério esquerdo, mas a criatividade, a intuição, a empatia, a compaixão.

Questionamo-nos, então, de que forma, neste momento histórico de profundas transformações filosóficas, sociais e culturais, poderá o pensamento *Sámkhya* e *Yoga* contribuir para uma mudança de paradigma?

Alguns autores defendem que o *Sámkhya* e o *Yoga* não são, na sua essência, verdadeiramente ecologistas, acusando-os de negação do valor da vida e de uma atitude de desprezo face à Natureza, resultando uma suposta preocupação ecológica de interpretações «forçadas» que menosprezam o sentido ortodoxo e clássico destes sistemas filosóficos:

⁴⁰² O que aliás não é apanágio dos tempos modernos. É provável que a dominação do homem sobre a Natureza seja uma constante da história da humanidade, desde a pré-história, por exemplo, com o primeiro utensílio, o domínio do fogo, a agricultura, que introduziram mudanças significativas no ambiente, correspondentes a verdadeiros ecocídios. Até os animais introduzem alterações no ambiente, mas o aumento descomunal do ego humano e o seu contemporâneo poder é fatal porque, segundo Lovelock, *Gaya*, sendo um sistema cibernético de auto-regulação através de uma multiplicidade de vias dependentes de constantes temporais e capacidades funcionais, perde a sua capacidade de se auto-acomodar, isto é, não tem tempo para se auto-reajustar, ou o fará sob a forma de desastres naturais: “(...) o homem usurpou o poder funcional de Gaya ao ponto de a tornar impotente para reagir. Ele despertará então um dia e descobrirá que terá a tarefa permanente de garantir a manutenção planetária.” Lovelock James, “La Terre est un être vivant: l’ hypothèse Gaya”, pág. 257

“Infelizmente, perspectivas otimistas e confusas leituras da tradição permitiram que muito se escrevesse sobre religião e ecologia no contexto indiano.”⁴⁰³ Nesse sentido, há quem defenda que os sistemas filosóficos do Oriente (se os houver) são irrelevantes para o Ocidente devido à diferença radical das tradições.

Barnhart⁴⁰⁴ afirma que não encontra nos *darshana Sámkhya* e *Yoga* um termo correspondente a Natureza. Segundo este autor, quando se referem à Natureza estarão a expor perspectivas sobre a realidade⁴⁰⁵ e teríamos de reformular em muito estas tradições filosóficas para formular uma ética do ambiente, nomeadamente, para uma valorização do mundo natural, assim como para uma operacionalidade ética, uma aplicação positiva face aos problemas actuais do ambiente.

Na nossa opinião, a ideia de Natureza é uma forma específica de interpretar a realidade que determina o modo do nosso comportamento perante o universo. É através dela que poderemos, como afirma Freya Mathews, compreender o “make-up”⁴⁰⁶ metafísico do mundo. Assim sendo, o *Sámkhya* é uma hermenêutica da realidade que inclui uma teoria sobre a Natureza.

Barnhart está assim equivocado, pois não há uma visão puramente científica e formal da Natureza, sendo que toda a concepção sobre esta é uma mundivisão, incluindo a interpretação científica. Por isso, não se trata apenas de uma discussão científica ou filosófica, mas também uma questão política e, actualmente, face à crise ambiental, trata-se da própria sobrevivência da espécie. É absolutamente urgente repensar a ideia de Natureza

⁴⁰³ Nelson, E. Lance, *Reading the Bhagavadgíta from an Ecological Perspective*, pág 157, nota 31

⁴⁰⁴ Barnhart Michael G. M, *Ideas of nature in na Asian context*, Philosophy East&West, 00318221, Jul.97, Vol. 47, Número 3.

⁴⁰⁵ Quanto a nós, Barnhart esbarra no vício que os ocidentais têm de encontrar equivalências em culturas opostas, erro já apontado por Panikkar. Uma interpretação da realidade pressupõe um conceito de Natureza que operacionaliza uma série de comportamentos sociais e individuais.

⁴⁰⁶ Mathews, Freya, “Panpsychism as Paradigm”, Michael Blamauer (ed), *The Mental as Fundamental in “Process Thought Series”*, Edição Nicholas Rescher, Johanna Seibt e Michel Weber, Ontos Verlag, Frankfurt, 2011, pág. 1

pois a crise ambiental é fruto desta infeliz não-aliança entre a humanidade e Natureza.

Procurámos mostrar que a concepção de Natureza é plástica, dinâmica, histórica. No Ocidente sofreu transformações irreversíveis fundadas na física quântica, na biologia evolucionista, na química, na cosmologia, nos movimentos ecológicos e também nas denominadas filosofias orientais, tendo sido substituída por um modelo mais orgânico, em que os viventes estão interrelacionados e se defende a naturalização do ser humano (e por consequência da mente e da racionalidade). A Natureza já não é apenas um organismo substancial, mas todos os seres vivos que nela vivem contribuem para que esta possa existir “por si só”.

Gerald James Larson afirma que, enquanto estudioso de filosofias comparadas, é uma ilusão pegar em recursos conceptuais do Oriente e pensar que vamos resolver a crise ecológica. Não podemos simplesmente aplicá-los *tout court* à cultura ocidental e pensar que encontraremos uma solução para o problema ecológico porque os conceitos orientais não podem ser desencarnados da cultura e do paradigma que os fez surgir, nem a questão ambiental lhes era prioritária.

No entanto, podemos vislumbrar neles algumas luzes: “(...) e os éticos ambientalistas poderiam encontrar poderosos recursos conceptuais para desenvolver ‘orgânicas’ e/ou ‘holísticas’ perspectivas da natureza no interior das tradições do *Sámkhya* e do Yoga no pensamento do sul da Ásia.”⁴⁰⁷

Além disso, actualmente, a crise ecológica não é exclusiva do Ocidente, os problemas ecológicos são planetários e inscrevem-se numa ampla crise da própria humanidade. A excitação capitalista devasta, também na Índia, florestas imensas, conspurcando rios, modificando drasticamente o *modus vivendi* do hindu tão dependente da Natureza para sobreviver; até os animais sagrados (como as vacas) em algumas zonas do país, já são cruelmente explorados e comercializados para efeitos da indústria alimentar. As comunidades esqueceram os seus mitos e *purána* e são seduzidas pela cultura ocidental, cujo humanismo implícito no ímpeto industrial e tecnológico, construído a partir da noção de

⁴⁰⁷ Larson G. James, *Conceptual Resources in South Asia for 'Environmental Ethics*, 1989, pág. 269

progresso, conduziu à supremacia da ética humana face ao processo do *dharma* cósmico, enquanto a Natureza e os seus seres agonizam lentamente.

Mas se a Índia se encontra encantada pelo Ocidente, por cá, vivemos sob a sedução das múltiplas sabedorias hindus, desde a vertente medicinal com o *Áyurveda*, ao *Yoga*, ao Budismo, entre outros.

Segundo Arne Naess, o movimento ecológico que fundou é aberto o suficiente para permitir que religiões e filosofias variadas, inspiradas pela crise ecológica actual, possam funcionar como ecosofias. Jacobsen Knut afirma que os aspectos religiosos que influenciaram os fundamentos da Ecologia Profunda foram identificados como budistas, cristãos, taoistas, ameríndeos, mas que raramente se refere o hinduísmo. O que é estranho, dado que Arne Naess se reclama discípulo de *Shrí Gandhi* e cita frequentemente o *Bhagavad Gítá*, a obra clássica popular do hinduísmo. O paralelismo entre as ideias ecosóficas e o *Sámkhya* é raro, ou inexistente, apesar da referência a conceitos explícitos do *Yoga*, mais na moda, o que é um paradoxo, já que o *Sámkhya* e o *Yoga* são *darshana* inseparáveis.

Jacobsen questiona, e nós também, se será possível encontrar paralelos filosóficos entre o *Sámkhya* e o *Yoga* e os movimentos ecologistas. Procurar uma resposta para esta questão será o objectivo dos seguintes capítulos: “É intrigante para qualquer um com algum conhecimento das tradições religiosas que constituem o hinduísmo descobrir que os conceitos interconectados de não-violência (*ahimsá*), a unicidade de todos os seres vivos (*adveita*), o *self* (*átman*, *purusha*), e a *self*-realização (*moksha*) se tornaram parte do vocabulário do pensamento ambientalista da Europa e da América do Norte.”⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ Jacobsen Knut A., “Bhagavad Gítá, Ecosophy and Deep Ecology”, Katz Eric, Light Andrew, Rothenberg David, “*Beneath the Surface Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*”, pág. 231

6. O SÁMKHYA E O YOGA ECOFILOSOFIAS AVANT LA LETTRE

6.1. As raízes antropológicas do *Yoga* e do *Sámkhya*

“Minha mãe é esta Terra e eu sou seu filho.”⁴⁰⁹

Reflectir sobre a possibilidade do *Yoga* e o *Sámkhya* fundamentarem hermenêuticas ecológicas actuais implicará, certamente, indagar sobre a civilização que os viu nascer e crescer. Como afirma Anil Agarwal: “Eu não posso compreender a ecologia sem compreender as pessoas e eu não posso compreender o povo sem compreender a sua cultura, incluindo a sua fé religiosa.”⁴¹⁰ Iniciemos então por considerar os aspectos culturais que norteiam as comunidades que praticavam o *Yoga* e o *Sámkhya*.

A cultura hindu esteve sempre profundamente ligada à reverência, ao sagrado, ao culto à Natureza. Os animais, as florestas e as águas tinham um papel fundamental nas comunidades. Para as florestas se retiravam os *yogi* em busca do *samádhi*, os *purána* estão repletos de contos que se passam essencialmente à beira dos rios, nos bosques e vales, nas grutas, nos eremitérios isolados entre as montanhas dos *Himalya*: “A civilização hindu tem este carácter distinto que ela situa a sua fonte de regeneração material e intelectual, não na

⁴⁰⁹ “*Prthiví Sūkta*”, 12, Chapple Christopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, pág. 24. *Prthiví Sūkta* faz parte do 12 livro do *Atharva Veda* e inclui 63 versos glorificando a Terra, incitando à sua protecção, aludindo ao carácter sagrado dos animais, das árvores, da água e do ar, da fragância, reforçando a importância de um meio ambiente puro e limpo. Segundo Chapple, estes textos reflectem, num sentido metafísico, a filosofia *Sámkhya* e a teoria dos *mahá bhúta* (elementos densos, como a terra), os *tanmātra* (os subtis, como o cheiro) e os *buddhíndriya* (órgãos dos sentidos, como o olfacto): “O *Sámkhya Káriká* faz corresponder a terra, também referida como *prthiví*, com o sentido do olfacto e a fragância, um tema que se encontra em muitos versos do *Prthiví Sūkta* (...)” idem ibidem, pág. 25

⁴¹⁰ Agarwal, Anil, “Can Hindu Beliefs and Values Help India Meet it’s Ecological Crisis?”, Chapple Christopher Key e Tucher Mary Evelyn, *Hinduism and Ecology – The Intersection of Earth, Sky, and Water*, pág. 171

cidade, mas na floresta (...) e é na relação íntima entre a vida humana e a natureza viva que está a fonte dos seus conhecimentos”.⁴¹¹

O respeito pelos dons da criação é uma das muitas dádivas do hinduísmo ao Ocidente. Natureza, sociedade e indivíduo estão submetidos conjuntamente a uma lei universal, a ordem justa, o *rta*, o *dharma*.

O *dharma* é a praxis da cosmovisão indiana⁴¹² e expressa uma visão integral sapiencial da vida. Quando nascemos contraímos uma tripla dívida: para com os nossos antepassados, as forças cósmicas e os sábios. Assim, o *dharma* implica «conservar», «proteger» a ordem física e moral da comunidade, escutar os sábios e os *Shástra*; e cuidar do meio ambiente. Toda a natureza está imbuída de potências misteriosas, poderosas, divinas, necessárias e essenciais, benéficas ou não, dependendo muito da forma como nos relacionamos com elas.

Podemos encontrar na tradição do *dharma* regras morais de protecção ao ambiente,⁴¹³ como rios, florestas, montanhas, animais: “Os livros de lei hindu, os

⁴¹¹ Gita Mehta, cit. in Pelt, Jean-Marie, *L’Homme Renaturé*, Edições Robert Laffont, Paris, 2015, pág. 900. Referimos uma lenda que nos parece retratar a importância decisiva da Natureza para o desenvolvimento da civilização hindu: conta-se que, um dia, os deuses guerreavam na conquista da palavra sagrada; esta, ao fugir das águas que os deuses arremeteram contra ela, escondeu-se nas florestas; quando os deuses a reclamaram, as árvores recusaram entregá-la, mas deram à humanidade os instrumentos talhados em madeira e que cantam: o tambor, a flauta, o alaúde, a cana e a pluma do escritor.

⁴¹² *Dharma*: dever, moralidade, lei, *sanátane* (eterna), lei cósmica, estrutura da realidade, suporte da sociedade e do mundo como um todo: “Se nos recordarmos que a raiz, de acordo com os comentaristas mais clássicos, significa sustentar, suportar, manter unido, e recordarmos também o que a Bíblia hebraica e a tradição escolástica cristã dizem sobre a «sabedoria», podemos interpretar facilmente a função do *dharma* como o que mantém unido o mundo.” Raimon Pannikar, *La experiência filosófica de la Índia*, pág. 118

⁴¹³ Existem alguns exemplos do *dharma* de protecção à vida da Natureza e até de resistência ecológica heróica. Há uma centena de anos atrás, em Khejadali, Rajasthan, várias pessoas morreram tentando salvar algumas centenas de árvores Khejdi de serem cortadas pelo Rájá (o rei dessa província). Ou ainda em 1974, o movimento Chipko, nos altos Himalaias, em Uttar Pradesh, quando as mulheres da vila ameaçaram deixar-se matar abraçadas às árvores, caso o governador desse ordem para as cortar. O povo da Índia vive na Natureza, depende dela directamente para sobreviver.

dharmasastra, incluem numerosas prescrições que agora nós podemos considerar ecologicamente amigas (como a protecção das árvores ou dos rios).”⁴¹⁴

A civilização drávida do vale do Indo professava a ancestral religião matriarcal, própria das sociedades neolíticas. O universo era concebido como uma Mãe, de cuja matriz surge a vida e à qual retornamos. A humanidade e o ambiente natural são partes integrantes do mesmo mistério ontológico, o da vida e o da morte, e traduz-se num enorme respeito e compaixão por todas as formas de vida, sencientes ou não, formando um sistema muito complexo de redes, conexões, múltiplas interdependências. Estas comunidades matriarcais revelam uma ausência nítida de antropocentrismo. Ir contra uma espécie, afrontar ou submeter a Natureza aos valores humanos é uma fuga a essa lei cósmica.

O universo é encantado, está habitado por presenças vivas, sendo expressão do poder feminino divino primordial.⁴¹⁵ Plena de vida, a Natureza é um sistema vivo, auto-organizado e evolui numa complexidade e diversidade infinitas. O *yogi*, que surge nesta cultura da *Shakti*, sabe que a sua saúde está criticamente dependente do equilíbrio dos elementos naturais: “Nós veneramos a Mãe Terra/ A sustentadora e preservadora das florestas, da vegetação/ E de todas as coisas que são mantidas juntas firmemente/ Ela é a fonte dum ambiente estável.”⁴¹⁶ Essa concepção marca naturalmente o ritmo de vida das comunidades porque a Natureza, para os hindus, não é uma abstracção, mas uma entidade viva pela qual organizam o quotidiano.

As ruínas de Mohenjo-Dharo, Harappa e Lothal não mostram templos ou representação de deuses, palácios sumptuosos ou estruturas militares. Crê-se que prestavam culto às forças cósmicas directamente na Natureza, adorando a grande *Shakti* suprema.

O poder divino, organizador e acalentador dos processos cósmicos, está claramente associado ao feminino e aos segredos da fertilidade, aos seus ciclos e ritmos, ao misterioso

⁴¹⁴ Lance E. Nelson, “Reading the Bhagavadgítá from an Ecological Perspective”, Chapple Christopher Key, Tucher Mary Evelyn, *Hinduism and Ecology – The Intersection of Earth, Sky, and Water*, pág. 133

⁴¹⁵ O monoteísmo ocidental, aliado ao crescente positivismo, esforçou-se por desabitatar a Natureza das forças divinas e femininas, desencantando-a.

⁴¹⁶ “Prthiví Súkta”, Chapple Cristopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, pág. 29

poder de dar vida, à morte e renascimento. A existência de estatuetas de mulheres sedutoras, graciosas e alegres, assim como braceletes e ornamentos, sugerem um respeito pelo feminino, especialista na comunicação directa e intuicional com a Natureza.

O facto de não se terem encontrado túmulos diferenciados por género, permite pressupor que a estrutura do poder não se fundamentaria na diferenciação sexual. Não há traços de dominação ou hierarquia, induzindo a ideia de que os poderes misteriosos do Universo “(...) não é impor a obediência, castigar e destruir, mas antes dar.”⁴¹⁷

Nas exumações dos túmulos não foram encontrados sinais, objectos ou representações de guerreiros, de violência ou de batalhas (como golpes nos corpos, machados, punhais, membros desfigurados); a arte está repleta de imagens do mundo vegetal e animal (mas não perseguidos), permitindo-nos considerar a hipótese de que seriam sociedades mais pacíficas do que as actuais. Foram encontrados jogos infantis e brinquedos; ora, uma sociedade que se preocupa com as suas crianças é notável e, nem sempre, a história da humanidade em épocas posteriores revelou tal consideração.⁴¹⁸

Podemos afirmar claramente que a civilização drávida tinha fortes preocupações ecológicas. São conhecidas mais de 1000 cidades e todas elas têm características comuns: planeamento urbano organizado e dividido por funções: cidadelas, áreas residenciais e comerciais. Todas as cidades tinham rede de esgotos ligados a água corrente e as actividades poluentes eram afastadas das cidades.

⁴¹⁷ Eisler, Riane, *O cálice e a espada, a nossa história, o nosso futuro*, Edições Via Óptima, Porto, 2003, pág. 19. Apesar de alguma contestação, a teoria das invasões arianas, pastores nómadas das estepes, os kurgan na Europa, os dórios na Grécia, os hititas no Crescente fértil, os hebreus no médio oriente, explicam a ruptura a que tais comunidades foram sujeitas e que poderemos sintetizar como a vitória da religião do Pai, transformando as relações do indivíduo e da comunidade com o meio ambiente. É a era do patriarcalismo, da dominação da Natureza, do poder da guerra de conquista, do sistema de castas, da repressão sexual: “As religiões antidionisíacas, na origem são todas religiões de nómadas, quer sejam arianos, hebreus ou Árabes.” Daniélou, Alain, *Shiva e Dioniso – A Religião da Natureza e do Eros*, Edições Martins Fonte, São Paulo, 1989, pág. 8

⁴¹⁸ Até ao século XX, as crianças eram consideradas pequenas e imperfeitas pessoas sem direitos consagrados e a infância uma fase do crescimento humano cujo único valor seria o de antecipar a fase da maioridade.

Os drávidas foram um povo de engenheiros⁴¹⁹, cientistas, comerciantes, artesãos, um povo que olhava as estrelas e as estudava e que marcava as datas das festividades de acordo com o calendário cósmico e respectivas posições das estrelas, considerando os momentos mais auspiciosos. As suas casas e cidades eram construídas considerando a envolvente natural e cósmica, os rios, a posição do sol,⁴²⁰ usando materiais biodegradáveis que permitiam um enquadramento não invasivo no meio ambiente.

Certamente que a prática do *Yoga* e o enquadramento cósmico que o *Sámkhya* implica, influenciaram os povos e a sua relação com a Natureza. Defendemos que por essa razão desenvolveram uma civilização pacífica, progressista e próspera que em tempos de paz pôde dedicar-se à dança, à observação das estrelas, ao teatro, à invenção do zero e do xadrez, à criação de brinquedos, à joalheria e ao *Yoga*.⁴²¹

Mas que provas temos em como praticavam *Yoga*?

⁴¹⁹ As ruínas das cidades, com 75 mil habitantes, desvendam um cuidado rigoroso no seu planeamento urbanístico geométrico, construídas a 15 metros do solo para protecção das inundações; com rede de sanitários e de esgotos, casas de três pisos e, em cada um, casa de banho; celeiro comum, piscina comum, portos com capacidade para nele circularem os maiores navios das rotas marítimas.

⁴²⁰ As preocupações relacionadas com a arquitectura são estruturadas no *Vastu Shástra* que resume os critérios de uma correcta construção arquitectónica, cujos princípios estão de acordo com a filosofia *Sámkhya*, de que há uma correspondência entre o macro e microcosmos, de que os corpos, os ambientes e o cosmos são constituídos pelos mesmos elementos e que essa ligação subtil deve ser valorizada e potenciada no local onde trabalhamos ou vivemos.

⁴²¹ Ver Moraes, Paula, “O Feminino no Yoga Primordial e no séc. XXI”, Revista *Biosofia*, Centro Lusitano de Unificação Cultural, Lisboa, 2011, nº: 39, pág. 25: “Assim como no Cosmos, a matriz da civilização é feminina. Tal como no Cosmos, é preciso haver tempo para se dar o desenvolvimento; a paz é esse tempo necessário para que a civilização floresça. Nós acreditamos que o facto destes habitantes serem praticantes de *Yoga* permitiu o florescimento de uma civilização da paz e da igualdade, da engenharia, da filosofia. Foi o tempo feminino ou geocêntrico, no termo de Riane Eisler, da conservação, em que puderam observar o céu e o ser humano para compreendê-los. O *Sámkhya* e o *Yoga* representam os frutos duma interrogação filosófica dessa idade dos Mestres.” Para a relação entre ecologia, feminismo e ecoactivismo, consultar Mary Austin (*Terra da chuva pouca*), Rachel Carson (*Primavera silenciosa*), Dolores LaChapelle (*Sabedoria da Terra*), Riane Eisler (*O Cálice e a Espada*), Vandana Shiva (*Staying Alive: Women, Ecology, and Development*), entre outras.

Selos arqueológicos retratam posições (*ásana*) de *Yoga*, indiciando claramente que esta civilização conhecia e praticava o *Yoga*. A figura arquetípica de *Rudra*, o vermelho, retratado nos selos de estiatina de Mohenjo-Dharo, congrega uma série de símbolos provenientes do *Yoga*: as pernas cruzadas em *siddhásana*, os olhos semicerrados, concentrados na ponta do nariz – técnica denominada por *nasagra drshti* propícia à prática de *dháraná*, concentração num ponto central (*ekágratá*).

À volta deste ser enigmático, quase nu, despido de convenções sociais, enquadrado pelos cornos de um touro, estão quatro animais: o elefante, o búfalo, um tigre e um rinoceronte. Os seguidores de Shiva eram conhecidos como os *páshupata*, os amigos dos animais: “Dioniso, como Shiva, é um deus da vegetação, da árvore, da vinha. Também é um deus animal, um deus touro.”⁴²²

Temos ainda o falo, o *linga*, que está sempre presente em todos os templos hindus e simboliza a energia criadora de Shiva. O *linga* é representado como um pilar, uma pedra erguida e, quando combinado com a *yoní*, símbolo da energia feminina, representa a unidade fundamental que subjaz à oposição universal fenoménica, defendida pela metafísica *Sámkhya* e que está corporificada na figura de Shiva Ardhanári, o andrógino.

Rudra/ Shiva é o que mora nas florestas, nas grutas, o que medita junto aos lagos, que escolhe a simplicidade de vida sem ostentação ou riqueza, que se faz acompanhar pelas serpentes e um touro (Nandin), que aceita ensinar qualquer indivíduo que a isso se predisponha, independentemente de ser mulher, rico ou pobre, que ensina até a um peixe, que, escutando os seus ensinamentos, altera a constituição genética e se transforma num ser humano, no grande Mestre Matsyendra.

Protector dos humildes, dos pobres, patrono dos artesãos, dos camponeses, oleiros, desafia as leis humanas convencionais, o estabelecido, instaurando o inesperado, o perigoso, o inconsciente, o extraordinário. É o guardião da dança e do ritmo, o Senhor dos três mundos, da vegetação e do *Yoga*.

Nas representações posteriores de Shiva, já mais arianizadas, o *Yoga* continua presente: no *trishúla* que simboliza o caduceu, a árvore da vida, ou a dinâmica entre as três

⁴²² Daniélou, Alain, *Shiva e Dioniso – A Religião da Natureza e do Eros*, pág. 9

nádí principais do sistema pránico humano; na concha, que está associada aos sons internos que são escutados em fases mais avançadas da meditação do *Yoga*.⁴²³ Shiva descansa um dos seus braços sobre o *bragma*, instrumento geralmente de madeira em forma de T para suporte a uma técnica específica de *dhyána*, iniciática em algumas escolas, e que se denomina *yoni baddha mudrá*; traz um *jápa málá* (108 contas num cordão unido por um só nó – *sumeru*), feito de *rudráksha* (sementes) com o qual se faz *mantra/ jápa*.

Quer seja no seu aspecto cósmico, de Shiva Natarája, ou de *Adí Guru*, Shiva Íshvara, como aquele que ensina, a sua iconoplastia está repleta de símbolos referentes ao *Yoga*.⁴²⁴

Shiva é ainda o grande defensor da vida cósmica.⁴²⁵ Hoje, Shiva e os seus seguidores seriam concerteza considerados ecologistas.

No entanto, o culto a Rudra/ Shiva não é apenas um reconhecimento teórico ou especulativo de uma conectividade ecológica, mas sim a participação activa na experiência dessa interconectividade,⁴²⁶ num transe, num êxtase, numa vivência transformada da

⁴²³ “Podemos também realizar o Som repetindo o mantra dez milhões de vezes; o Som se manifestará, então, de dez maneiras, como se segue: de início escutamos um «cin»; depois, seguidamente, ‘cini-cini»; a terceira sonoridade é a de um sino; a quarta, a de uma concha (...).”, Varenne, Jean, “Hamsa Upanishad”, 16, *Upanishads du Yoga*, pág. 110

⁴²⁴ Para uma maior compreensão dos símbolos associados a Shiva e ao *Yoga*, consultar Coomaraswamy Ananda K., *The Dance of Siva: Essays on Indian Art and Culture*, Edições Dover, Canadá, 1924 e Zimmer Heinrich, *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização Indianas*, Organização Joseph Campbell, Tradução de Manuel Ramos e Ana Melo, Assírio e Alvim, Lisboa, 1997

⁴²⁵ São várias as lendas associadas a esta vocação de Shiva em salvar o mundo, apesar de um dos seus cognomes ser o do ‘destruidor’ (de alguns aspectos do nosso ser). A mais curiosa é a que relata a busca dos *deva* (deidades) e dos *asura* (demónios) de *amrta* (o elixir da imortalidade). Cada grupo, agarrando numa das extremidades da serpente Vasuki, abanava a montanha Mandara, imersa no oceano de leite primordial, quando o veneno *haláhala* irrompeu das suas profundezas e ameaçava destruir o universo. Shiva engole-o. Párvatí, a sua consorte *shakti*, desesperada pela possibilidade de o perder, agarra o pescoço de Shiva. O veneno é transmutado na garganta de Shiva que se torna azul.

⁴²⁶ Esta interconectividade não é apenas espiritual, mas física: “Os humanos são entendidos conectados com o cosmos numa relação sacrificial de dar e tirar, expresso mais directamente através do processo de comer e respirar.” Cornell, Laura, “Green Yoga: Contemporary Activism and Ancient Practices: a Model for Eight

Consciência: “Não há, de facto, outra verdadeira iniciação senão a shivaísta. Todos os cultos dos mistérios são de carácter shivaísta ou dionisiaco.”⁴²⁷ A força do *Yoga* não reside nos rituais, em fórmulas, mas é uma imersão absoluta, vivida, nas forças do cosmos, também presentes no ser humano, bastando despertá-las.

O *Yoga* desenvolve-se, assim, numa cultura de respeito pela Natureza repleta de mistérios iniciáticos. O *yogi*, pela sua prática que se estrutura desde o início em função dos elementos cósmicos, compreende que a saúde do corpo depende da purificação dos 5 *bhúta* (a terra, a água, o fogo, o ar e o éter), que o desequilíbrio entre os elementos naturais é a alienação do equilíbrio interno humano porque ele é um ser da Natureza, um microcosmo, um espelho, uma cidade divina. E que esse desequilíbrio dos constituintes da Natureza é um reflexo da loucura interna do ser humano, porque o que se apresenta é uma projecção do pensamento: “O mundo inteiro, as grandes dores, a velhice, a morte, e o grande pecado, a terra, a água, o fogo, o ar, o éter, tudo é unicamente pensamento.”⁴²⁸

O *yogi* sempre soube que viver em harmonia com a Natureza depende do modo como o ser humano se relaciona consigo e com tudo o que nos rodeia. A exploração descontrolada e violenta da Natureza é uma quebra do *dharma* e resulta directamente da violação dos *yama* e *niyama*, como teremos oportunidade de aprofundar mais adiante. A Mãe Cósmica, a *múla prakrti* (e os seus frutos) é benevolente, poderosa, delicada, abundante, coloca-se ao serviço da preservação da vida, mas não para ser abusada. Por isso, e de acordo com a lei do *karma* e da teoria *sat kárya vāda*, há que agir de forma a cumprir o *dharma*, a manter o equilíbrio.

Paths of Green Yoga.”, Chapple Christopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth, Contemporary Issues in Constructive Dharma*, pág. 152

⁴²⁷ Daniélou, Alain, *Shiva e Dioniso – A Religião da Natureza e do Eros*, pág. 12

⁴²⁸ H. H. Svámin Shivánanda Sarasvatí, *O poder do pensamento pelo Yoga*, pág. 20

6.2.Os *yama* e *niyama*: uma ética ecológica

“Como te disse antes, oh imaculado, neste mundo há dois caminhos: o caminho do conhecimento do *Sámkhya* e o caminho da acção dos *Yogi*.⁴²⁹

“Quem entende que o conhecimento e a realização das acções (*Karma Yoga*) são o mesmo, esse compreende correctamente.”⁴³⁰

Neste capítulo, focaremos a atenção em dois *yama* fundamentais nos movimentos ambientais: *ahimsá* (não-violência, não matar) e *aparigraha* (não cobiçar); no entanto, devem ser compreendidos no contexto mais amplo do conjunto dos restantes *yama* e *niyama*.

O *Yoga* e o *Sámkhya* são doutrinas soteriológicas, de modo que também a sua ética está subordinada a uma teoria da libertação. A resposta à nossa questão de fundo – podem o *Sámkhya* e o *Yoga* ser considerados perspectivas ecológicas e os seus princípios filosóficos servir de fundamento a uma mundivisão ecológica actual? – implicará extrair as consequências ecológicas destes *darshana* e, nomeadamente, dos princípios de comportamento.

Os *yama* e *niyama* são os princípios da acção correcta; por um lado, condição da nossa evolução como *yogi*, por outro, consequência da prática do *Yoga*. Com o aumento da purificação e do discernimento, dá-se uma reconversão moral, desenvolvendo-se “(...) um mais elevado, mais ético modo de vida.”⁴³¹ O que é natural, pois uma transcensão da egoidade é simultânea com o despertar do sentido da responsabilidade para com o cosmos.

⁴²⁹ H. H. Svámin Shívánanda Sarasvatí, *Shrimad Bhagavad Guita - Diálogos com lo eterno*, cap. 3.3, pág. 73

⁴³⁰ Idem ibidem, cap. 5. 5, pág. 104

⁴³¹ Chapple, Cristopher Key, *Disciplines and Vows (Yama and Vratas): How the Mystical Yields to the Ethical in Yoga and Jainism*, Theological Studies Faculty Works, 2007, http://digitalcommons.Imu.edu/theo_fac/167, pág. 10

No *Yoga Sûtra*, 1.33,⁴³² *shrî* Patañjali afirma que a amizade, compaixão, alegria e equanimidade acompanham o progresso do *yogi*.

O sofrimento que ocorre fruto dos comportamentos condicionados por algum tipo de *avidhyá* permitirá uma reflexão sobre as causas das aflições e, se acompanhada pela prática da concentração, dar-se-á uma reestruturação do comportamento. A prática destes votos tornando-se hábitos de vida eliminam alguns *klishta* (aflições); novos caminhos de acção representam uma nova forma de nos enraizarmos: “A prática diária e semanal dos cinco votos oferecem um fértil solo para plantar novas sementes. Os pensamentos engendrados pela recordação da não-violência, por exemplo, automaticamente iniciam um processo de descondicionamento e recondicionamento.”⁴³³

Só poderemos transformar e banir a negativa influência das nossas acções do passado e o sofrimento futuro pela assumpção de um comportamento eticamente responsável, compreendendo também que as nossas acções têm influência na vida de todos e do todo; e que a riqueza da existência humana é a do livre-arbítrio que nos permite decidir modificar-nos: “Todas as escolas do pensamento indiano enfatizam as acções morais como parte integrante do caminho da libertação.”⁴³⁴ A purificação das impurezas da nossa mente permitem uma acção mais livre e criativa.

⁴³² *Yoga Sûtra*, 1.33: मैत्रीकरुणामदितोपेक्षाणां सुखदुःखपण्यापण्याविषयाणां भावनातश्चित्तप्रसादनं

meitrî-karunâ-muditopekshânâm sukha-duhkha-punyâpunyâ-vishayânâm bhâvanâtash-chitta-prasâdanam
“O estado purificado da mente é assegurado através do cultivo de sentimentos de amizade, compaixão, alegria e indiferença respectivamente para os que são felizes, os que estão a sofrer, os meritosos e os não meritórios.” Svâmin Hariharânada, *Yoga Kârikâ* Âranya, pág. 58

⁴³³ Chapple, Cristopher Key, *Disciplines and Vows (Yama and Vratas): How the Mystical Yields to the Ethical in Yoga and Jainism*, pág. 17

⁴³⁴ Chapple, Christopher Key, *Action Oreinted Morality in Hinduism* (1989), Theological Studies Faculty Works, http://digitalcommons.Imu.edu/theo_fac/140, pág. 363. H. H. Svâmin Shivânanda e Svâmin Vivekânanda elaboraram profundas reflexões sobre a temática da acção e do seu potencial criador. Esta inicia-se, não por um comportamento visível, mas com a força de um pensamento. Modificar os nossos hábitos mentais é essencial, daí a importância da meditação: “O pensamento é o pai da acção. Se quer

Arne Naess, como já foi aqui referido, foi bastante influenciado pela leitura do *Bhagavad Gítá* e os ideais de renúncia e de *ahimsá* de *Shrí Gandhi Jí*. O movimento filosófico ecológico profundo visa a transformação da praxis humana no sentido de uma maior harmonia com a natureza e Arne Naess incluiu o método da não-violência de *Mahá Átmán Gandhi Jí* na defesa de rios, de montanhas e estimulou a um modo de vida regrado e simples, o que está de acordo com os *yama* e *niyama* do *Yoga*. Gandhi Jí provou como *ahimsá* pode ser a maior arma revolucionária e é este sentido que deve ser tomado por todos como exemplo.

A tese *Sámkhya* da unicidade da vida cósmica e da interdependência de todos os seres vivos influencia a forma como se organiza a relação do ser humano com os seres vivos que partilham o mesmo ecossistema. Todas as formas de vida são imensamente antigas. A transmigração une todos num laço subtil, mas poderoso. O princípio de *ahimsá* decorre necessariamente destes princípios.

Ahimsá é a prática da inofensividade, da não-violência para com todos os seres vivos. Pela prática dos pensamentos opostos à violência, as sementes da agressividade são queimadas (esgotadas), como o referencia mestre Patañjali. Há uma radical abdicação da hostilidade. Renunciar à tentação de provocar dor é renunciar à rede causal: perante a agressão exterior, escolhemos não reagir, desobedecendo ao impulso primeiro de auto-preservação do ego.

Pela prática, tornamo-nos sensíveis à rede de conexões vivas à qual pertencemos, e assim, todos os sentimentos, pensamentos e acções de violência sobre os seres vivos cessam. *Ahimsá* praticada por um *yogi* transforma a natureza ao seu redor, pacificando-a.⁴³⁵

Cristopher G. Framarin, no seu livro *Hinduism and Environmental Ethics*, interroga se *ahimsá*, enquanto tradução comportamental activa do respeito por todos os seres vivos,

melhorar as suas acções purifique os seus pensamentos.” H. H. *Svámin* Shivánanda Sarasvatí, *O poder do pensamento pelo Yoga*, pág. 98

⁴³⁵ Esta capacidade de pacificação é conhecida na tradição como o *siddhi* de *ahimsá*, tal como decorre das palavras de *Shrí Patañjali*. Provoca a mansidão das feras selvagens, por exemplo, que torna possível ao *yogi* habitar isolado nas montanhas e grutas em condições extremamente difíceis.

se fundamenta numa ética ambiental, numa ecologia; se exprime o pressuposto de que a Natureza e as suas criaturas têm intrínseco valor e como tal são passíveis de possuir um valor moral.

O preceito do *não matarás* tem a sua força na lei religiosa do *dharma*, no receio das (más) consequências que advirão do não cumprimento da regra, no vulgar medo do *karma*, ou porque se considera que o ser vivo em si é o valor ético da acção? O que fundamenta a inofensividade é o código moral, o *dharma*, ou, de acordo com as teorias *Sámkhya*, a vontade de domínio sobre os *guna*, a eliminação de *avidhyá*, o ideal de *moksha*, ao qual o próprio *dharma* se submete?

Lance, apoiando-se na leitura do *Bhagavad Gítá*, afirma que *ahimsá* só pode ser entendida num contexto do *dharma*, no conjunto dos interesses e deveres individuais. Perante a devastação interna de Arjuna face à iminência de ter de matar a sua família, Krshna exorta-o a cumprir a sua função da *kshatriya* (o *dharma* da classe dos nobres guerreiros) e esclarece-o: o que é, não morre, não poderá nunca ser morto.

Parece então não haver condenação da violência, antes a sua justificação, se no contexto do *dharma*. Mas este combate é mais uma alegoria dos conflitos internos entre os impulsos da bondade, da vida, da luz (satvicos, portanto) e os de obscuridade que geram os sentimentos, os desejos negativos de crueldade e dor, do que propriamente uma luta externa entre duas famílias de príncipes pelo direito legítimo ao trono de *Bhárata* (Índia). Daí que não nos pareça poder-se limitar a interpretação de *ahimsá* ao contexto do *dharma*, nem ao facto de, em determinados contextos religiosos hindus, ser prática corrente o sacrifício animal.

Alguns autores, como Basant K. Lal, afirmam que *ahimsá* não traduz uma atitude de respeito e amor para com os animais e plantas, mas é um meio, um degrau de purificação no caminho de *moksha*. A forma como tratamos os seres vivos não-humanos causa mérito ou demérito e influencia o nosso futuro nascimento. Ora, o valor ético desta asserção é fraco, porque os animais e plantas possuiriam assim apenas um valor instrumental.

Basant K. Lal reforça a sua tese com o argumento da contingência (assim denominado por Framarin), lembrando que, segundo alguns *Shástra*, matar animais é

permitido em determinadas circunstâncias, nomeadamente em actos rituais, com vista a *moksha*. Se assim é, o acto em si de *himsá* (violência) não é radicalmente mau. E desta forma, os animais e as plantas perdem o seu estatuto moral. E só o têm num contexto de um conjunto dos fins, a saber, a realização de *moksha* (num contexto mais brahmânico, os referidos rituais sacrificiais são usados como modo de comunicação com o divino).

Resumindo o argumento de Basant K. Lal: se *ahimsá* produz mérito e as acções que o conferem são um modo de conduzir a *moksha*, então, *ahimsá* produz mérito porque é um meio para *moksha*.

Framarim expõe a circularidade deste raciocínio: “A explicação não poderá ser que *ahimsá* leva ao mérito porque *ahimsá* leva a *moksha*, se *ahimsá* leva a *moksha* porque *ahimsá* conduz ao mérito.”⁴³⁶ Ou seja, o mérito é a primeira produção de *ahimsá*, e não, como defendem os instrumentalistas, que *ahimsá* produz mérito porque leva a *moksha*.

Todas as acções meritórias são carmicamente positivas porque possibilitam o aparecimento de *samskára* positivos que enfraquecem os *samskára klishtha* e podem condicionar favoravelmente as circunstâncias presentes e os futuros nascimentos. Mas o critério dos méritos é insuficiente como princípio ético porque se torna instrumental. Analisemos ainda o exemplo dos sábios *yogi*: a dado ponto da *márga* (caminho, senda), as acções dos sábios escapam à roda *samsárica*, isto é, já não produzem *karma*, não produzem mérito ou demérito: “Consequentemente, o diagrama segundo o qual *Ahimsá* produz mérito e mérito produz *Moksha* não se aplica a todas as pessoas em todas as circunstâncias.”⁴³⁷

Paralelamente, segundo o *Sámkhya*, o contentamento (*tushti*) que algumas pessoas sentem em virtude de terem cumprido o voto de *ahimsá* na perspectiva de atingirem a libertação através dessas acções, não lhes concede a Iluminação, pois não se fundamenta no discernimento entre *prakrti* e *purusha*. O *ishvara pranidhána* de *shrí* Patañjali que leva ao

⁴³⁶ Framarin, G. Christopher, *Hinduism and Environmental Ethics – Law, literature, and philosophy*, Routledge Hindu Studies Series, 2014, pág. 30

⁴³⁷ Idem, *ibidem*, pág. 29

samádhi implica que o critério ético de uma acção seja independente dos seus frutos, neste caso, o mérito ou o contentamento. *Ahimsá* tem, assim, uma fundamentação metafísica.

O argumento dos rituais de sacrifício animal está fora do contexto do *Yoga*. Mestre Patañjali é bem claro: não há justificação de crença, lugar ou género para uma quebra de *ahimsá*. É necessário relembrar que o *Yoga* surgiu como reacção ao excesso de formalismo ritualista dos brahmânes.

Ahimsá só poderá ser verdadeiramente compreendido no coração da ontologia *Sámkhya* e do *Yoga*, o que nos vai conduzir, também, ao coração da problemática deste tema.

O *Sámkhya* e o *Yoga* apresentam uma paradoxal visão da Natureza. Por um lado, uma perspectiva não antropocêntrica, mas holística, de interdependência, de respeito e de desapego; por outro, o *self* do ser humano e de todas as criaturas viventes não é ontologicamente da Natureza, que deve, no processo do *Yoga*, ser transcendida.

Segundo Jacobsen, *ahimsá* não é um conceito ecológico⁴³⁸ porque perverte a relação ecológica. Estes sistemas filosóficos, dignificando o particular (a libertação do indivíduo) em detrimento do geral (da manutenção do ecossistema, das espécies), tornam-se antropocêntricos e individualistas, ao invés da visão ecológica holística e biocêntrica; segundo o autor, o *Sámkhya* e o *Yoga* têm objectivos muito diferentes dos da Ecologia Profunda; os primeiros visam a desidentificação, esta a identidade com o processo natural: “*Ahimsá* no *Sámkhya*-*Yoga* não é uma prática ecológica e não se baseia numa profunda experiência ecológica. Ela foca-se no sofrimento, não na ecológica harmonia da unidade, mas na *desarmonia da unidade*.”⁴³⁹

Acrescenta ainda que a Ecologia descreve a cadeia alimentar como uma expressão da energia da natureza entre organismos simples e complexos visando manter a harmonia do

⁴³⁸ “Não-violência em relação a todos os seres vivos não é um ensinamento ecológico.” Jacobsen Knut A, *Prakrti in Sámkhya-Yoga, Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, pág. 344

⁴³⁹ Jacobsen A. Knut, *The Disharmony of Interdependence: Sámkhya-Yoga and Ecology*, Chapple Christopher, “Yoga and Ecology – Dharma for the Earth, pág. 112

todo: “Comer, na natureza, do ponto de vista ecológico, não é um acto moral (...)”⁴⁴⁰ enquanto que, numa ética de renúncia assente na purificação (*shaucha*), nenhum ser vivo deve ser comida, isto é, alimento.

Esta posição é problemática, principalmente nos tempos actuais em que comer se tornou, de facto, um acto ético e ecológico e, por isso, e ainda bem, aumenta o número dos vegetarianos e veganos. Na tradição antiga do *Yoga*, em que não se verificava a ameaça ecológica dos dias de hoje, já o regime alimentar aconselhável era o ovo-lacto-vegetariano ou vegetariano e, na maioria das vezes, os *yogi* adiantados que viviam na floresta só se alimentavam de raízes e frutos.

Na actualidade, há quem sustente, com o reforço da estatística, que só uma dieta vegetariana/ vegan poderá fazer face aos problemas ambientais. O alarmante consumo de carne esgota as reservas do Planeta e a indústria alimentar é a maior responsável pela emissão de gases poluentes. Denunciemos também a cruel escravatura animal a ela implícita, geradora de sofrimento imenso para os animais e para as pessoas que os consomem. Deste modo, comer não é apenas um acto natural, mas ecológico, político e social. Os *yogi* tinham precocemente razão em evitar o sofrimento inerente à cadeia alimentar.

Yoga é o esforço – *tapah* - para se subtrair à interdependência cósmica e ecológica. Se é forçoso exercer alguma ofensa sobre os seres vivos para viver, então os *yogi*, como forma de escapar a esta inevitabilidade cósmica, praticam *Yoga* para evitar nascer de novo: “ O desejo de evitar renascer parece ser a conclusão lógica da ética da não-violência.”⁴⁴¹ Esta é a mais alta forma de praticar a não-violência. A prática consciente de *ahimsá* é a libertação integral da interdependência cósmica que é sofrimento quando há predominância de *avidhyá*. Ou seja, a procura da libertação/ Iluminação é o radical acto de não-violência.

Mas esta transcensão não é negação ou destruição. É integração. É aceitando, compreendendo, honrando e usando em si, pela prática do *Yoga*, as forças cósmicas que estão presentes no seu corpo, e no da *mahá shakti*, que o *yogi* se transcende. Se destruir a

⁴⁴⁰ Jacobsen Knut A., *Prakrti in Sámkhya-Yoga, Material Principle, Religious Experience*, pág. 344

⁴⁴¹ Idem, *ibidem*, pág. 342

natureza, não se transcende. Se cometer violência sobre a Mãe, perde-se na viagem e não regressa a casa.

Apesar desta “desarmonia da interdependência”,⁴⁴² Knut Jacobsen defende que o *Sámkhya* e o *Yoga* podem trazer modos alternativos de pensar a relação ecológica com o mundo e que a realizam pela sua prática.

Para os *yogi* é inegável a influência ambiental de *ahimsá* no momento das decisões diárias, na escolha do carro, da alimentação, na recusa do ímpeto industrial que consome as nossas florestas em troca de mais apartamentos, na opção dos produtos cosméticos, no uso de produtos de limpeza sem tóxicos que afectam o ambiente, no tipo de tapete da prática do *Yoga*, no uso de sacos de pano em vez de plásticos, na abolição das touradas, dos circos com exploração animal; e a lista seria longa.

Ahimsá garante a protecção de qualquer forma de vida assente na convicção ecológica da interconectividade de todas essas mesmas formas, absolutamente necessárias (a extinção e o sacrifício das espécies afecta toda a vida planetária, a individual e a dos ecossistemas, impedindo que outras sobrevivam e floresçam).

Segundo Christopher Chapple, numa perspectiva ecológica, *ahimsá* é o ponto de partida e o ponto de chegada⁴⁴³, pois todo o *sádhaná* promove um aumento da sensibilidade e empatia face à Natureza, que conduz e assegura a protecção da sua beleza e sustentabilidade independentemente do usufruto humano.

Ocupemo-nos agora do *yama aparigraha*, não-cobiçar. Para Lance E. Nelson, esta restrição do ego e dos desejos (*klesha*) que a vivência do *yama aparigraha* concede é ecológica, no sentido em que recusa a via da exploração desenfreada dos recursos naturais.

⁴⁴² Jacobsen A Knut, *The Disharmony os Interdependence: Sámkhya-Yoga and Ecology*, pág. 111

⁴⁴³ “Em certo sentido, o culminar do Yoga conduz-nos ao ponto inicial da não-violência, uma sensação de que nenhum mal deve ser permitido.” Chapple, Key Christopher, *Toward a Yoga – Inspired Environmental Ethics*, pág. 101

Hoje está muito em moda o oposto de *aparigraha*. Basta pensar em como, aliciante e sistematicamente, o aparelho de *marketing* e publicidade investe na criação dos nossos desejos, num estímulo abusivo à cobiça, à aquisição muitas vezes desnecessária, arregimentando capitais para determinadas produções em massa que alguém nos tenta incutir como essenciais. Luxo, lixo e desperdício são a tríade da avidez: “Estas atitudes e hábitos são manifestações de uma ideologia económica no interior da estrutura psicológica do desejo.”⁴⁴⁴ A sede de possuir leva à ganância, ao abuso e à insatisfação contínua, pois o desejo é uma sede sem destino e sem fim.

Aparigraha mergulha-nos nas questões subjacentes ao consumismo: este conduz a uma vida boa? O que é uma vida boa? A riqueza tem, por si, mérito suficiente? Qualidade de vida é ter coisas? Qualidade de vida será a qualidade do ar que respiramos, dos alimentos que comemos, ou está dependente do número de coisas que temos? Uma vida boa significa termos tempo de lazer ou trabalhar longas horas por dia para possuímos objectos?⁴⁴⁵

Questionado sobre a ambiguidade do termo “qualidade de vida”, Naess responde às críticas economicistas afirmando que o que encontram de lacónico é justamente a ausência do critério de definição de qualidade de vida veiculado pelos sistemas economicistas.

Aparigraha implica a cultura da simplicidade e do não-desperdício: “Desperdício é violência, poluição é violência, e acumular possessões que não são essenciais à vida é violência.”⁴⁴⁶ *Aparigraha* é a liberdade face à atracção do ter, do acumular, do desejar.

⁴⁴⁴ Maskit Jonathan, “Deep Ecology and Desire: on Naess and the Problem of Consumption”, Katz Eric, Light Andrew, Rothenberg David, *Beneath the Surface Critical. Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, pág. 219

⁴⁴⁵ “Ouvi um Branco que conhece bem a nossa terra dizer: «Temos que levá-los a ter necessidades!» Necessidades, quer dizer coisas! E acrescentou depois esse homem inteligente: «Só então é que eles ganharão de facto gosto pelo trabalho!» ChefeTuiavii, O Papalagui, pág. 31, acrescentando ainda que o homem branco prefere não viver, do que viver sem coisas e, por essa razão, as suas mãos e pensamento estão sempre ocupados na construção dessas coisas.

⁴⁴⁶ Kumar, Satish, *Soil. Soul. Society a new trinity for our time*, pág. 20

Pierre Rabhi propõe o conceito de ‘sobriedade feliz’ como uma opção de vida, de auto-limitação consciente, que nasce da vontade de coerência, de inteligência, da justiça e da equidade.

Segundo ele, a extrema valoração e obsessão do poder de compra transformou o cidadão num consumidor, mas este é um fenómeno que excluiu a maioria da humanidade, que extremou a desigualdade social e a pobreza: “Consumir, o risco de todas as obesidades físicas e psíquicas, é de facto uma forma de dever cívico com base numa forma de ascese invertida, em que a insaciabilidade e a insatisfação alternadas constituem as duas tetas da economia.”⁴⁴⁷

A superação do consumismo implicará uma mudança social, uma crítica aos mitos progressistas que estão na base da modernidade industrial, do crescimento económico desenfreado, dos meios de produção e exige a reflexão sobre a noção de qualidade de vida e a possibilidade de desenvolvimento das economias locais. Já existem as pequenas comunidades que asseguram a produção do seu próprio alimento e que tecem as suas roupas. Trata-se, segundo Rabhi, de reestruturar o sentido da existência a partir da lógica da vida do ser vivo e não do lucro “(...) omnipresente, omnipotente e omniretinizante (...)”.⁴⁴⁸

Satish Kumar aponta a produção e o consumismo de bens, o desperdício e o lixo como característica dos tempos modernos. No novo paradigma, o que interessa é ter menos, mas melhor (*small is beautiful*). Esta actual excêntrica ânsia de querer mais, sempre mais, de desperdiçar recursos valiosos, esta mentalidade de usar e deitar fora,⁴⁴⁹ conduziu a uma “(...) violenta sociedade, em que a exploração se tornou a sua motivação básica.”⁴⁵⁰ A sobriedade é, assim, uma decisão humana que permite a sustentabilidade ecológica.

⁴⁴⁷ Idem ibidem, pág. 107

⁴⁴⁸ Idem, ibidem, pág. 127

⁴⁴⁹ “Quais são os limites para a substituíbilidade?” pergunta Vinal Lal em “Too Deep for Deep Ecology: Gandhi and the Ecological Vision of Life”, Katz Eric, Light Andrew, Rothenberg David, *Beneath the Surface Critical. Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, pág. 192

⁴⁵⁰ Rao Sheshagiri, K.L, “The five Great Elements (Pañcamahābhūta) an Ecological Perspective”, pág. 35

Aparigraha é o antídoto do consumismo e implica a vivência da gratidão, da moderação, da possibilidade de uma maior justiça social e distribuição das riquezas.

Apesar de nos termos concentrado sobretudo nos *yama ahimsá* e em *aparigraha*, estes têm de ser contextualizados no conjunto das restantes normas éticas. Para exemplificar esta teia conceptual (que tem sempre uma expressão prática), vamos analisar o conceito de recursos naturais.

Esta expressão é antropocêntrica e perigosa. É um recurso para quem e em que termos? A utilização desses recursos naturais está fundamentada numa mentira – a de que a Terra nos pertence e está ao nosso serviço; negamos ainda que a acção humana está a destruir o Planeta; assim, o *yama satya*, verdade, aproxima-nos da realidade dissolvendo estas ilusões.

A não exploração utilitarista dos recursos da natureza, que não são propriedade humana, é uma forma do *yama asteya* (não roubar) porque consumir mais do que é necessário é roubar a Mãe Terra.

Brahmacharya ensina-nos uma nova concepção de prazer através do controlo consciente da energia vocacionada agora para actividades mais puras, simples e ecológicas, como a contemplação de uma aurora, um passeio na floresta; e pode ser usado como modo de prevenção para o excesso de população mundial.

Relativamente aos *niyama*, a vivência de *Shaucha*, pureza, conduzir-nos-á à vontade de manter limpos, funcionais e puros, o corpo individual e o de Gaya, procurando uma alimentação e pensamentos sattvicos, a não intoxicação da terra com produtos poluentes e venenos químicos, assim como do ar ou da água dos oceanos, preferindo, por exemplo, alimentos biológicos produzidos em reduzida escala ou produzidos pelo próprio, e recusando radicalmente o uso de plásticos de qualquer ordem.

Para que a ganância humana não seja um pilar de violência sobre a natureza e os seres vivos, é necessário cultivar *samtosha*, o contentamento com aquilo que já se tem e a consciência das nossas autênticas necessidades, ou seja, não ceder ao desejo de ter mais do que aquilo que se precisa.

Sem *tapah*, a disciplina e auto-exigência através do domínio das tendências pré-adquiridas por hábitos individuais e culturais, será difícil ao ego não ceder às tentações rajásicas da sua insatisfação compulsiva.

Com *svádhyáya*, estudamos a tradição filosófica para nos ajudar a compreender quem somos e a nossa ligação ao cosmos e compreender que não somos o que possuímos. Paralelamente, dedicamos maior atenção à nossa interioridade. Estarmos informados acerca das questões ambientais e conviver mais de perto com a Natureza, eleva o nosso auto-conhecimento e, conseqüentemente, a consciência ecológica.

Finalmente, o *íshvara pránidhána*, a entrega devocional e radical à defesa da Vida, imitando-a: dando (nos).

6.3.O *Sámkhya* astrofísico, físico, quântico e ecológico

“Imaginemos por exemplo uma montanha. E imaginemos que há dois caminhos para chegar ao topo: o caminho do norte e o caminho do sul. Imaginemos que o caminho do norte é o científico e o do sul é o do *Yoga*. Nós subimos a mesma montanha por dois caminhos que são muito diferentes, muito diferentes de explorar, com experiências muito diferentes. Mas juntamo-nos lá em cima. No entanto, talvez o cientista chegue um pouco atrasado. E quando, finalmente, depois de um grande esforço, chega lá acima, já o *yogi* lá está e muito pacificamente lhe diz: “Ah, finalmente chegou! Porque demoraste tanto?” E claro que lhe dá as boas vindas.”⁴⁵¹

Não é o objectivo desta investigação aprofundar exaustivamente as questões científicas subjacentes aos modelos cosmológicos do *Sámkhya* e da nova física, mas não poderíamos ignorar esta questão, porque continuam por se entender as profundas implicações cosmológicas e matemáticas que advêm do *Sámkhya* astrofísico, enumerativo e descritivo e a sua enigmática correspondência com o modelo cosmológico actual padronizado, também conhecido por teoria do *big-bang* e, sobretudo, porque é o novo paradigma da física quântica que está na base da mudança de mentalidades e comportamentos e, por conseguinte, da consciência ecológica.

O *Sámkhya* não é um sistema especulativo, intitula-se descritivo, por isso, se cinge à análise das características fenoménicas do universo manifestado; no entanto, fornece-nos pistas para podermos entender os mistérios da cosmogénese, apresentando uma teoria explicativa do que supõe ser a sua causa original. Cruzando a sua proposta hermenêutica com os dados cosmológicos actuais, melhor compreenderemos o próprio *Sámkhya* e a inserção do ser humano no plano da criação.

⁴⁵¹ Excerto de entrevista aos irmãos Bogdanov no programa “Com Ciência”, RTP 2, 2012/06/27, nas comemorações do Dia Internacional do *Yoga* em Beja; <https://www.youtube.com/watch?v=nFGBRS6XmYw>

Destacam-se, no âmbito do *Sámkhya* e da cosmogénese científica actual, as hipóteses de que algo existia antes deste universo (e não o nada), a sua formação por etapas, as teorias sobre o seu futuro provável, o papel do pensamento na determinação de reais possíveis a partir de um campo de indeterminação pura, a questão do livre-arbítrio, entre outras.

Todos os povos apresentam teorias cosmológicas, indiciando uma tendência natural da curiosidade humana sobre a constituição e a origem deste mundo que se apresenta aos nossos sentidos. Os filósofos pré-socráticos, como Tales de Mileto, Anaxímenes e tantos outros génios da antiguidade pré-clássica grega e precursores das linhas mestras do pensamento filosófico ocidental, perscrutavam os céus à procura da *arqué*, o primeiro princípio que estruturara o universo. A interrogação sobre a origem das coisas – de onde vimos, do que somos feitos - representa o interesse e a necessidade de compreender quem somos. Normalmente, apresentam também uma antropogénese e modelos arquetípicos de acção, uma ética, tornando-se numa força social e cultural das comunidades.

A importância da cosmologia foi diminuindo nos meios científicos e também a sua influência na vida das comunidades que se habituaram a considerá-la do domínio da mitologia, muito devido à falta de provas experimentais a nível da macro-realidade e, das convicções atomísticas e materialistas dos últimos séculos.

Mas a ausência de uma cosmologia contribui para privar o ser humano e os povos de uma relação metafísica e estética com o mundo. Sem uma cosmologia, o sentido da identidade humana perde sustentação e, em contrapartida, inventam-se auto-justificações, auto-imagens que pouco contribuem para nos explicar quem somos. Já analisámos em capítulos anteriores porque é que o desenvolvimento histórico da ciência fez com que aqueles que actualmente procuram uma nova forma de relação e compreensão com a Natureza foram encontrar nas místicas antigas, nas visões orientais (e na panefernália *new-age*), recursos para um novo entendimento, mas não na ciência, à excepção, mais recentemente, da física quântica que revolucionou a epistemologia e, porque não, a metafísica. Julgamos, porém, que a revolução de paradigma cultural, filosófico e social passará por uma incursão na ciência que a fundamente porque uma nova mundivisão terá necessariamente que ter o apoio da ciência.

Recordemos então os conceitos essenciais da cosmologia actual, relacionando-os, seguidamente, com as teorias inerentes ao *Sámkhya*.

A teoria do *big-bang*, como todos sabemos, surgiu a partir dos dados da Teoria da Relatividade de Albert Einstein e de pesquisas efectuadas por excelentes físicos, como Max Planck, e de astrónomos como Edwin Hubble e Milton Humason; foram estes últimos que registaram o afastamento das galáxias entre si e a consequente expansão do universo, o que permitiu a hipótese de que, muito provavelmente, em algum momento, todo o universo estaria absolutamente concentrado num só ponto.

Se todos os elementos estavam contidos potencialmente nesse ponto inicial e depois separados, de onde surgiu esse ponto? Segundo a teoria *Sámkhya sat kárya vāda*, do nada, nada vem, ou seja, todo o efeito precede de uma causa. O *big bang* poderá ter tido origem num momento anterior, tal como a ciência física teórica hoje sugere: “(...) o nosso universo foi criado a partir de outro universo, onde já existia ordem (...), há vestígios de que o nosso universo ‘borbulhou’ de outro.”⁴⁵² O próprio Max Planck anunciou que a matéria, que a bem dizer não existe propriamente, se origina a partir de uma força e que por detrás dessa força devíamos supor existir um princípio consciente e inteligente.

Não é de espantar esta interrogação no seio da ciência actual. O prestigiado Nobel da Física de 2006, George Smoot (em conjunto com John Mather), alertou para a existência de uma radiação para a qual não existiria fonte conhecida no universo, descoberta no decurso da sua investigação relativa à radiação cósmica de fundo (utilizando o satélite COBE - Cosmic Background Explorer lançado em 1989). Seria então preciso procurar essa fonte antes do *big-bang*, para além da matéria e da energia.

O *big-bang* corresponde ao início absoluto deste universo há cerca de 13, 817 mil milhões de anos, segundo os dados do satélite de Planck. O momento entre 0 a 10^{-43} é

⁴⁵² “Os físicos do Instituto Tecnológico da Califórnia acreditam que estas flutuações contêm vestígios de que o nosso universo “borbulhou de outro” (Diário de Notícias, 2008 junho), H. H. *Jagat Guru* Amrta Suryánanda Mahá Rája, “História do Yoga, e do *Sámkhya*,” *Curso Especial Superior do Yoga*, pág. 439

conhecido, justamente, como a época de Planck⁴⁵³ e as leis da física não se lhe aplicam. Esta corresponde a um período enigmático da evolução do universo que a teoria da gravidade da relatividade geral ainda é incapaz de descrever devido à necessidade de inclusão de efeitos quânticos (ausência de uma teoria que unifique a mecânica quântica e a gravidade relativista).

Para o que existia antes do 10^{-43} de um segundo, a ciência parece não ter, pois, ainda, respostas definitivas. A hipótese do vácuo quântico,⁴⁵⁴ um oceano infinito de energia que se aparenta com o nada, não corresponde às exigências científicas. O vazio absoluto, puro, é uma especulação, não existe, assim como o vácuo que separa as galáxias não é um vazio absoluto (há, por exemplo, hidrogénio, hélio e poeira cósmica); há sempre um campo magnético residual que é o fundo do vácuo.

A muralha de Planck é uma força denominada energia negra ou energia escura, não tendo paralelo com qualquer fenómeno conhecido e é responsável pela aceleração da expansão do espaço-tempo. O universo é essencialmente feito desta energia escura (ou invisível), com características anti-gravíticas.

Referências provenientes do satélite WMAP sugerem que o universo na sua origem estaria num estado KMS⁴⁵⁵, em equilíbrio térmico. A condição de KMS no domínio do infinitamente pequeno é uma chave para decifrar as leis da evolução cósmica e uma pista para podermos compreender o Tempo de Planck, ou seja, o macro.

Para os irmãos cientistas, Igor e Grichka Bogdanov, físico e matemático, respectivamente, a chave da interpretação da origem da macro singularidade cósmica é a dimensão tempo. No estado quântico KMS, o tempo torna-se difuso e oscilante⁴⁵⁶, tornando-

⁴⁵³ Números de Planck: dimensão do universo: 10^{-33} ; temperatura: $10^{32}k$; tempo de Planck: 10^{-43} do segundo. É um super *bíja*, na terminologia *Sámkhyá*, uma super semente.

⁴⁵⁴ “Ao contrário do que se entende comumente, o vácuo é cheio de partículas potenciais, pares de matéria e antimatéria virtuais, que estão sendo constantemente criadas e destruídas. Elas não existem como entidades observáveis, mas exercem pressão sobre outras partículas (Efeito Casimir). https://pt.wikipedia.org/wiki/V%C3%A1cuo_qu%C3%A2ntico

⁴⁵⁵ Foram os físicos quânticos R. Kubo, P. Martin e J. Schwinger que codificaram o estado KMS

⁴⁵⁶ Tanto pode acelerar, como desacelerar.

se matematicamente complexo; ora, o tempo complexo, por definição, significa que é constituído pelo tempo imaginário e pelo tempo real. A consequência deste raciocínio é que a energia escura é anterior ao Big-Bang, já que, a partir deste momento, o tempo imaginário não poderá existir por ser não-cronológico, por ser o tempo da eternidade.

Parece então haver, supostamente, algo antes do *big-bang* mas que não é físico, enquanto o *big-bang* o é. Mas o que haveria antes? Consciência? O vazio?⁴⁵⁷

Para os irmãos Bogdanov, existe *Informação*: “Temos as duas “pontas” do universo: na escala zero, o tempo imaginário e a informação; na escala de Planck, o tempo real e a energia. E entre ambas? A resposta é simples: o tempo é necessariamente complexo (é a principal consequência do estado KMS), e isso desemboca numa mistura entre a informação e a energia. Mais exactamente, durante esta fase em que o tempo imaginário se transforma no tempo real (a informação inicial, portanto), transforma-se em energia real no momento do Big Bang.”⁴⁵⁸ É através do tempo complexo que o imaginário se transforma no tempo real.

Esta *informação* (que se expressa numa linguagem matemática, em *bits*) é pré-existente ao *big-bang*, reflecte-se fenomenologicamente e estrutura o nosso universo dual.

⁴⁵⁷ Especial referência às partículas-anjo, assim denominadas por não terem polaridades, elas são a sua própria anti-partícula, o que induz a supor que é possível existir um elemento não-dual. Ora, se este universo é polarizado, haverá outro onde não haja dualidade?

⁴⁵⁸ Bogdanov Igor, Grichka, "A face de deus", Edições Guerra e Paz, Editores SA, 2011, pág. 46. Segundo Freya Mathew, um universo auto-criativo terá de ser eterno em determinado modo, pois não se vê outra razão para começar a existir mais do que em outro qualquer momento, porque a natureza de uma causa auto-criativa, pelo menos em abstrato, tem uma dimensão temporal indeterminada. Ora, continua Freya, após a grande explosão, há uma sopa de partículas, à qual é impossível ainda aplicar uma medida de tempo. Isto é, o tempo existia pois já havia movimento e mudança, mas não se sabe por quanto tempo: “O auto-criado universo emerge no tempo métrico a partir de um pré-métrico e, portanto, num passado temporalmente indeterminado. Neste sentido, tal universo é “fora do tempo”, ainda que a temporalidade possa emergir dele.” Mathew, Freya, *Panpsychism as Paradigm*, pág. 11

As constantes numéricas apontam justamente para a pré-existência de matrizes cósmicas anteriores a este universo.⁴⁵⁹

Deste ponto de vista, assim como os seres vivos obedecem a uma informação (código) genético que lhes determina a especificidade dos comportamentos, também o universo, na sua escala macro, possuiria uma *informação*, um código cósmico que determinaria a sua evolução; consequentemente, essa *informação* também está presente em todos os momentos e entidades do desenvolvimento cósmico, desde a primeira estrela à mais minúscula bactéria.

A estrutura do universo, ritmado, ordenado, ou a existência das constantes universais, parecem mostrar que este possui todas as propriedades necessárias ao desenvolvimento da vida. Por exemplo, se as estruturas das forças electromagnéticas e nucleares fossem ligeiramente diferentes, o carbono não poderia ter sido produzido na Natureza e a vida humana não teria sido possível; quantidades quase idênticas de partículas de matéria e anti-matéria foram criadas nos primeiros segundos; ora, sabendo que estas se aniquilam mutuamente, caso as partículas de matéria não ultrapassassem ligeiramente as da anti-matéria, ou seja, se a sopa primordial tivesse sido ligeiramente diferente, o universo não conteria qualquer Planeta, ou estrela, ou vida biológica. É o que se conhece como Princípio Antrópico Forte, que afirma que apenas existimos porque vivemos num universo onde as leis da física são propícias para que a vida surja.

Relembramos que etimologicamente a palavra *Sámkhya* significa número, apontando para a estrutura matemática do universo. Para o *Sámkhya*, a geometria, o número, está presente em todo o processo cosmológico e, poderemos agora afirmá-lo, antes deste.

Purusha é transcendente a este universo e o que está antes deste universo está fora do tempo. Por isso, o seu tempo é o imaginário, não cronológico, é o tempo da eternidade.

⁴⁵⁹ A mais pequena alteração nestas constantes implicaria um universo com uma estrutura diferente, o que impossibilitaria o surgimento das estrelas, planetas e formas de vida. As seis constantes são: Nu: razão entre a força eletrofraca e a força gravitacional (também conhecida como constante gravitacional de acoplamento); Epsilon: relacionada à força forte; Omega: o número de elétrons e prótons do universo; Lambda: constante cosmológica; Q: razão das energias fundamentais; Delta: número de dimensões espaciais.

Aliás, o tempo nasceu no instante *do big-bang*. Essa realidade existiu numa outra forma de tempo, medido em números imaginários,⁴⁶⁰ ou i^2 : -1 na linguagem matemática.

Assim, *purusha*, enquanto *informação*, eternidade, tempo imaginário, inspira e agita o equilíbrio térmico inerente a *múla prakrti* (tempo complexo – mistura de tempo imaginário e real) que, por possuir uma dimensão de tempo imaginário escapa ao constrangimento das leis físicas e é incognoscível. É por essa razão que o *Sámkhya* clássico afirma que a *múla prakrti* é eterna.

Há assim, no *Sámkhya*, uma dimensão transitória do tempo imaginário do *purusha* para o tempo complexo de *múla prakrti* que se transforma na *Mahá Shakti*, tornando possível o *big-bang* (o *Mahá Om*), inaugurando-se o tempo real, comum.

Esta super substância energética, feminina (sinal -) é a responsável pela expansão do universo e por criar, através do consequente progressivo arrefecimento, as condições propícias à existência de vida no macro e microcosmos. Em cada fase (*tattva*), em cada efeito, a *Informação* pré-existente é actualizada: “Esta Super Micro Semente/ Bija (10^{-33})⁴⁶¹ continha também a Essência de todos os Seres em Evolução, de Todos Nós; somos então todos Divinos, e Irmãos (e bem quentinhos)! Como sondas do Purusha aumentando também a sua formidável quantidade de informação.⁴⁶² Nesse sentido, se afirma no *Sámkhya* que *prakrti* é *purushártha*, serve os fins de *purusha*.

⁴⁶⁰ <https://www.wort.lu/pt/vida/cientistas-grichka-e-igor-bogdanov-acreditamos-no-deus-de-einstein-555e08680c88b46a8ce59b5e>: Um número imaginário é um número cujo quadrado é sempre negativo. Segundo Igor e Grichka Bogdanov, quando se mede o tempo com estes números imaginários, temos um eixo ortogonal ao eixo real do tempo real. O tempo real tem que ver com energia. E o tempo imaginário com informação, é uma variável conjugada da informação. O universo não é, segundo estes, apenas governado pelas leis físicas, que são as leis do universo e as suas constantes, mas o universo será esta agregação de leis, a sua expressão, o que está, na opinião destes autores, muito ligada à essência matemática do universo. De onde vêm essas leis? “O simples facto de se colocar esta questão já é um grande progresso para a mente humana.” <https://www.youtube.com/watch?v=-nFBGRS6XmY>

⁴⁶¹ De lembrar que o núcleo do átomo é de 10^{-8} e o do núcleo é 10^{-13}

⁴⁶² H. H. Jagat Guru Amrta Súryánanda Mahá Rája, *Um conto de Purusha: Vendo de Cima – “Netos de Abel, Filhos de Caím?”*, Parlamento Mundial das Religiões, Salt Lake City, 2015, pág. 8

Purusha é não dual, não se envolve na criação⁴⁶³, é anterior ao *big-bang*, assiste-o, portanto. Não é criador, porém, a sua imperturbabilidade ou não-acção é, digamos assim, um meio para a criação porque a inspira influenciando o processo cosmológico, o plano da manifestação fenoménica; ele mentalizou por *mánasika* a futura obra, ele é o grande repositório de Informação que se manifesta numerologicamente na Mahá Shakti: “*Purusha* é o grande programador de universos.”⁴⁶⁴

Assim, tal como afirma a cosmologia actual, este universo teve origem num outro com outras leis, que não se imiscui neste. Por isso é que as seis constantes universais, as leis cósmicas, chegaram ao cosmos antes do *big-bang*; a grande substância energética já as trazia com ela sob a forma numerológica: “A fim de se entender a ordem «implicada», Bohm achou necessário considerar a consciência uma característica essencial do holomovimento e levá-la explicitamente em conta na sua teoria. Ele vê a mente e a matéria como sendo interdependentes e correlacionadas, mas não causalmente ligadas. São projecções mutuamente envolventes de uma realidade superior que não é matéria, nem consciência.”⁴⁶⁵ A raiz do todo cósmico traz consigo, portanto, o reflexo de *purusha*, a inteligência, a essência universal da consciência.

Atentemos agora aos possíveis paralelismos entre a teoria dos *tattva* e o *big-bang*, para retirarmos ainda outras ilações filosóficas.

Na era de Planck⁴⁶⁶ ou limite de Planck, com uma temperatura colossal (10^{32}k), as 4 forças universais (a gravítica, a electromagnética, nuclear forte e fraca) estavam reunidas numa super-força unificada. O que existia era apenas uma força universal condensada num ponto mil milhões de vezes mais pequeno do que a cabeça de um alfinete.

⁴⁶³ Porque não se imiscui neste universo? Porque a sua natureza é radicalmente oposta ao que somos aqui. Ele é como a anti-matéria que em contacto com a matéria a destruiria.

⁴⁶⁴ H.H. Jagat Guru Amrta Súryánanda Mahá Rája, *param pará*. Poderemos afirmar que *mánasika* é o poder que *purusha* tem de influenciar a criação sem se imiscuir nela.

⁴⁶⁵ Capra Fritjof, *O Ponto de Mutação*, pág. 90

⁴⁶⁶ O tempo de Plank é uma fração de tempo muito pequena com cerca de 10^{-43} de um segundo, ou seja, 0,000 000 000 000 000 000 000 000 000 000 000 1.

Nos primeiros micro-segundos do *big-bang* há uma amálgama líquida super-quente e super-concentrada denominada por plasma de *quarks* e *gluões*, uma espécie de placenta cósmica que é denominada no *Sámkhya* por *Hiranyagarbha*, o ovo cósmico, que contém *mahat*, o Todo.⁴⁶⁷

Hiranyagarbha, ou a sopa cósmica primordial, é o útero fecundo do cosmos, a sua raiz manifestada. Segundo dados do satélite de Plank, consiste numa sopa de partículas que interagem entre si inaugurando a era da diversidade cósmica. Também segundo o *Sámkhya*, os 3 *guna* (que estariam em equilíbrio na *múla prakrti*, como já analisámos em capítulos anteriores), combinam-se em diferentes proporções e vão constituir as inúmeras e diversificadas entidades particulares.

Neste 10^{-43} do segundo, tudo ficou definido, toda a tapeçaria cósmica. *Prakrti* ou *Mahá Shakti*, o macro ovo cósmico primordial – *Hiranyagarbha* – o todo cósmico revelando a interconectividade cósmica: “(...) tudo interage com Tudo – para Sempre – Caldo Cósmico da Vida/ Grande Árvore Vital.”⁴⁶⁸

O universo cresce 100 milhões de vezes, passa do tamanho de menor que um átomo, que apenas daria para produzir um quilo de matéria, para 10^{50} toneladas (massa actual). O universo irá desenvolver-se para toda a parte criando super-simetrias. É de tal forma imensa esta inflação cósmica que alguns cientistas defendem que esta é que é, propriamente, o *big-bang*.

Foram nestes momentos iniciais que se formaram os elementos químicos que estruturarão o universo, num processo denominado nucleossíntese primordial - 99% da matéria visível (1% do universo) é composto por hidrogénio e hélio. Nesta fase, desenvolvem-se também as auto-estradas dos filamentos de enxames de galáxias que as unem umas às outras (ainda não confirmadas experimentalmente, mas previstas pelo Modelo

⁴⁶⁸ H.H. *Jagat Guru* Amrta Suryánanda Mahá Rája, História do Yoga e do *Sámkhya* – a importância da memória”, pág 418, em que se afirma também que “Temos o tamanho da nossa memória.” As imagens do ovo cósmico, *Hiranyagarbha*, provenientes dos satélites Cobe, WMAP e Planck, revelam a grande expansão cósmica, a futura organização do universo; tudo aí já está definido: os vazios a azul como os futuros vazios, a cor de rosa o local da matéria: estrelas, e afins.

Standart), e que no *Yoga* correspondem às *nádí* cósmicas, cordões de energia finos e pesados com uma extensão de milhões de anos-luz e que podem ter “semeado” a formação das galáxias.

No 1º forno nuclear cósmico que é o interior das estrelas (a temperatura do plasma é de 10^7) formam-se partículas complexas que se podem juntar, como os *quarks*, os fotões e os electrões e, mais tarde, os núcleos de hélio e deutério que permitem então que os electrões se agrupem aos núcleos existentes para dar origem aos primeiros átomos. No núcleo das estrelas são combustados os primeiros elementos pesados que serão posteriormente libertados na explosão de super-novas. As nuvens interestelares repletas de átomos pesados (a denominada poeira de estrelas) dão origem a outras estrelas, já de segunda geração e formam os primeiros sistemas planetários.

São os elementos pesados gerados na fornalha das estrelas que, no seu decaimento, atravessam o universo e chegam à terra sob a forma de luz e calor e nutrientes químicos com que todos os terráqueos (reino mineral, vegetal, animal e humano) serão constituídos. Somos, literalmente, feitos de poeira das estrelas. Por isso, não será de estranhar que a forma das galáxias e a do ADN seja semelhante, em espiral, em baixo como o que está em cima.

O *Sámkhya* afirma que a expansão cósmica (inflação cósmica) se deu do mais subtil ao mais denso, de *tattva* em *tattva* ligados pela causalidade, o que, curiosamente é também defendido pelas investigações científicas. Primeiro definem-se as super-enxames de galáxias, os enxames de galáxias, as galáxias num processo denominado por fragmentação hierárquica descendente, até às *superstrings* que são os elementos mais pequenos, unidireccionais, só com uma dimensão (ainda não provados, mas que poderão ser os tijolos de tudo): “O processo de evolução cósmica tem uma direcção, uma flecha temporal. (...). O cosmos em evolução atravessa, como um embrião, uma série de fases em que cada uma é o fundamento da seguinte.”⁴⁶⁹ A cada nova fase, ou esquema de organização caracterizado por uma relação de causalidade – uma é efeito de outra -, corresponde a campos mórficos, que

⁴⁶⁹ Sheldrake, Rupert, *L'âme de la nature*, págs.213/14

pela repetição de comportamentos se tornam hábitos da natureza.⁴⁷⁰

Constatamos assim que a cosmologia actual, tal como o *Sámkhya*, afirma um padrão de decaimento, um processo de manifestação cósmica da ordem do mais subtil para o mais denso. Ambas as concepções argumentam que o cosmos é um organismo que se desenvolve a partir de uma macro singularidade cósmica, que tudo provém da mesma unidade, que todos estamos ligados: estrelas, plantas, micróbios, todos os seres vivos, reconhecendo que o cunho da fonte original é a sua grande criatividade.

Esta noção de interconectividade, para além das já referidas implicações ontológicas, éticas e ecológicas, é expressa cientificamente pelo conceito de entrelaçamento quântico: na rede cósmica, qualquer fenómeno pode influenciar todo o curso dos acontecimentos universais, assim como possibilitar viagens temporais inter-galácticas (pontes de Einstein-Rosen, vulgo buracos de verme), ou justificar ainda uma mudança repentina e radical da consciência pelo efeito de ressonância mórfica, conceito este que se mostrará indispensável para a nossa proposta de mudança de paradigma por uma revolução da consciência.

De forma surpreendente, o conceito de *máyá*, que sempre fascinou os estudiosos orientistas, tantas vezes interpretado erroneamente condicionando uma visão *niilista* destes *darshana*, tornou-se mais claro com as recentes investigações científicas.

Os dados do Satélite WMAP, para além de revelarem o ovo cósmico constituído por pura energia (*Hiranyagarbha*), permitiram ainda mapear em micro-ondas este universo com cerca de 377.000 anos e descobrir o resíduo de fundo cósmico de micro-ondas que emana de todas as partes do céu – o eco do *big-bang*. Aguardamos a possibilidade de captar a radiação de fundo de neutrinos, que nos permitiria ter uma visão mais antiga, mais próxima do instante zero (o mais pequeno é o tijolo de tudo).

⁴⁷⁰ Donde surge a criatividade da Natureza, esses campos mórficos? Segundo alguns cientistas, ela é específica do princípio mãe, fruto da espontaneidade. Outros afirmam que os princípios organizadores são matemáticos e provêm de um princípio transcendente (equações de campo numa realidade matemática pitagórica). A terceira opinião defende uma teoria mista: no muito pequeno a criatividade suscitada pela necessidade e o acaso contingente vão-se incluir em campos mórficos cada vez mais alargados, até ao campo unificado do universo.

O *Mahá Om*, na terminologia do *Sámkhya*, corresponde à vibração da grande explosão inicial, o *big bang*, e dá início ao universo tal como o conhecemos. Daí a importância que o *bíja jápa*, a vibração e, sobretudo, o primordial som *Om*, possui no *Sámkhya* (e no *Yoga*).

O *Mahá Om* é a vibração que sustenta a matéria; e na sua vertente científica este autêntico fóssil do universo foi reconhecido nos anos sessenta do século XX pelos físicos Arne Penzias e Robert Wilson, vencedores do prémio Nobel em 1978, como a radiação de fundo, vibrátil e térmica que nos rodeia e que é emitida de todas as direcções do cosmos.

Uma equipa de astrónomos de renome internacional conseguiu decifrar as ondas sonoras que acompanharam o *big-bang*, confirmando, mais uma vez, a teoria da inflação. Estes dados mostram a harmonia das notas, a música da criação, a mítica música das esferas celestes de Pitágoras, traduzível matematicamente.⁴⁷¹

O *big-bang*, segundo o modelo cosmológico Standart ou *Lambda CDM*, não foi uma explosão, mas o aparecimento abrupto da expansão espaço-tempo de radiação. Foi a época da inflação cósmica.⁴⁷² De 10^{-36} até 10^{-32} há um alargamento exponencial do espaço, a separação das forças enche de energia o universo; partículas de matéria e anti-matéria absorvem a energia e a matéria passa de virtual a real. *Máyá* é o resultado dessa primordial energia, ou seja, a ilusão da matéria sólida e o poder de a sustentar.

Os cientistas designaram o bosão de Higgs como o que transforma a energia em matéria, e, por isso, poderíamos afirmar que este elemento cumpre a função de *máyá*. As partículas ganham massa porque se movem num campo invisível formado menos de um segundo após o *big-bang*.

Máyá, que designa, por um lado, o poder criativo e mágico de *prakrti* produtora das formas e, por outro, a estrutura ilusória da realidade física, tem curiosamente um paralelismo com a concepção científica dos quânticos que afirmam que o universo é, na sua quase

⁴⁷¹ John Craver, físico norte-americano, reconvertiu a radiação de fundo em ondas sonoras, com base nos dados do satélite Planck, em 2013, estando disponíveis em

http://faculty.washington.edu/jcraver/BigBang/Planck_2013/BBSnd50.wav

⁴⁷² Teoria inicialmente proposta por Alan Guth em 1981.

totalidade, vazio (90% do universo) e energia. O átomo é constituído por um núcleo e um electrão que é cerca de duas mil vezes mais pequeno que o núcleo e que gira à sua volta a uma distância de cinquenta mil diâmetros, numa velocidade tal que dá a sensação de ser sólido.

O anterior paradigma científico assentava na ideia de que as partículas ou átomos eram localizáveis, determinados pelo espaço e tempo, objectivas. A física quântica vem derrubar esta convicção substituindo-a pelo princípio da não-localidade e intrínseco dinamismo de todas as partículas. O princípio da incerteza de W. Heisenberg institui a incerteza na Natureza. Paradoxalmente, numa natureza determinista, condicionada por leis matemáticas fixas e imutáveis, cada fotão é partícula e onda, cada ser humano é partícula e onda e, acima de tudo, as propriedades de uma partícula podem ser afectadas e modificadas à distância. Esta teoria vai ter implicações físicas e metafísicas surpreendentes.

Talvez a grande revolução epistemológica do século XX resultante das constatações experimentais dos físicos quânticos, como Schrodinger, tenha sido a descoberta de que a realidade, ou o que denominamos real, não está independente de quem a observa, sendo condicionada pela percepção do observador. Assim, para além do conceito atomista de matéria como algo sólido, firme, reificado, corpuscular ser uma ilusão, também a convicção realista de que esta está separada de quem a observa, é *máyá*. Se a identidade não é atomista ou substancial, transcende-se o modelo dualístico, tal como foi inauguralmente identificado por René Descartes, que contrapôs razão e coração; mente e sentimento; pensamento e matéria: mente e matéria são uma e inseparáveis.

A semelhança entre a estrutura da matéria e a estrutura da mente lembra-nos a teoria *Sámkhya* da correspondência entre as estruturas cognitivas do sujeito e as características da realidade (ver capítulos 1.3 e 3.3).

O princípio da incerteza e o facto da consciência humana poder influenciar/ criar/ transformar o que se nos apresenta aí e que é o fruto das nossas expectativas, medos, aversões, ou seja, de todas as limitações que *avidhyá* assume, introduz a questão do livre arbítrio (onda ou partícula?), aumentando a nossa responsabilidade perante o destino pessoal e colectivo. Podemos mudar o mundo que nos rodeia, alterando a nossa percepção dele. Ou

seja, somos co-criativos, co-autores do destino cósmico. *Purusha*, na linguagem do *Sámkhya*, apenas inspira a obra, mas os acabamentos da obra são da nossa responsabilidade, do livre-arbítrio. Até acontecer alguma coisa, as duas hipóteses podem acontecer.

Outro factor relevante entre a cosmologia *Sámkhya* e a cosmologia actual é a questão dos universos cíclicos. Roger Penrose, da Universidade de Oxford, baseando-se na análise da radiação de fundo registada pelo satélite WMAP e mais apropriadamente pelo satélite Planck, concluiu que o *big-bang* não foi o início do universo, mas um na série de *big-bangs* cíclicos, sendo que cada um gerou o seu próprio universo, ou seja, que o universo é cíclico. À expansão cósmica sucede, no final das diversas *yuga* (idades, eras), *pralaya* - o universo dissolve-se, reintegrando-se na unidade primordial e um novo ciclo cósmico se manifestará. Este *big-bang/ big-crunch*, já era defendido pelo *Sámkhya*, subjacente às noções de *laya* e *pralaya*.⁴⁷³ A possibilidade de *múla prakrti*, no *mahá pralaya*, também se dissolver na una-origem *purusha*, reforça o sentido do *Sámkhya* como *adeita darshana*.

Finalmente, para concluir esta sintética comparação das teorias científicas cosmológicas com o *Sámkhya*, evidenciamos que, até muito recentemente, julgou-se que a expansão cósmica se dera através da produção de simetrias; mas uma equipa de investigadores norte-americanos aventura a hipótese do universo ter uma parte de cima e uma de baixo, um centro (*meru* na terminologia *Sámkhya*), um eixo universal central (tal como a coluna vertebral no ser humano - *meru danda*) que confere orientação ao universo.

Iniciámos este capítulo afirmando que a cosmologia é uma forma necessária de cada comunidade estabelecer a sua identidade e os princípios da sua acção. Nestes últimos séculos, a cosmologia, pela exigência positivista, foi sistematicamente remetida para o campo da mitologia. Mircea Eliade e Joseph Campbell encontram como função do mito, o de ser capaz de formar uma hermenêutica da origem do universo e um guia de acção social. Paralelamente, a mitologia foi também desprezada nos meios académicos, por razões epistemológicas, esquecendo a importância interpretativa que a sua carga imagética e

⁴⁷³ Um dia cósmico (*Kalpa*) corresponde a uma expansão do universo e a uma sua contracção.

simbólica expressa profundas intuições sobre o sentido da vida. Estas visões devem ser recuperadas.

No *Sámkhya*, no jogo cósmico há, tal como na ciência, uma relação de complementaridade entre a substância primordial e o processo dinâmico da sua expressão, da manifestação. O ser da matéria é actividade. O equilíbrio da *múla prakrti* é um equilíbrio dinâmico: “O aspecto dinâmico da matéria manifesta-se na teoria quântica como consequência da natureza ondulatória das partículas sub-atómicas, e é ainda mais central na teoria da relatividade, a qual nos mostrou que o ser da matéria não pode ser separado da sua actividade.”⁴⁷⁴ Tudo está cheio de vida, não há objectos hirtos e mortos, há vibração e dança.

Podemos, curiosamente, estabelecer uma relação entre os princípios fundamentais da cosmologia actual e a representação pictórica de *Shiva Natarāja*, representando um dos aspectos de Shiva. Aliás, a Organização Europeia para a Pesquisa Nuclear (CERN), o maior laboratório de física das partículas, tem uma estátua de *Shiva Natarāja* na sua entrada.

Segundo Ananda K. Coomaraswamy, em *The Dance of Siva: Essays on Indian Art and Culture*, é possível estabelecer uma relação entre a dança de *Shiva (tándava)* e o pré-ariano arquetípico das florestas, *Rudra*, portanto, o asceta das florestas, que já referenciámos anteriormente.

Shiva Natarāja é a expressão cósmica do *yogi* dançando num universo dinâmico, ritmado, fluido. O seu arco representa o movimento que cobre os limites dos universos em expansão. *Shiva Natarāja* define o espaço vital como um electrão em volta de um átomo criando a ilusão da matéria, marcando a primazia da energia face à matéria. A energia é capacidade para o movimento: “Há movimento, mas não há, em última instância, objectos que se movem; há actividade, mas não há actores; não há dançarinos, apenas a dança.”⁴⁷⁵

O movimento, o espaço, a luz, é o que subjaz a toda a realidade, esta não é substancial. Tudo é pura actividade e nesse sentido seria mais apropriado falar-se de

⁴⁷⁴ Mathew, Freya, *The Ecological Self*, pág. 82

⁴⁷⁵ Capra, Fritjof, “The Turning Point” cit. in Ash, David, *The New Physics of Consciousness*, Kima Global Publishers, África do Sul, 2007, pág. 6

movimento e não de algo que se move.⁴⁷⁶ Aquilo a que chamamos realidade é apenas um processo, um jogo dinâmico de forças em movimento que cria a ilusão de um universo material, substancial, separado, com formas estáticas, conceptuais – a roda de *samsára* – *Máyá*.

David Ash afirma que os *yogi* da Índia antiga conseguiram compreender mentalmente a natureza da matéria. Cita o aforismo 3.26 do *Yoga Súra* de Patañjali em que se fala do *siddhi* do conhecimento do que é pequeno, distante e escondido, direcionando a mente (*mánasika*). É o *siddhi* de *anima*: “Pelo exercício do *siddhi* de *anima*, os *Yogi* percebem essa energia – *prána* – existente na matéria – *ákasha* – na forma de vórtices - *vrta*.”⁴⁷⁷

Shiva tem o *damaru* (tambor em forma de ampolheta) na mão direita para marcar o ritmo da criação, recordando o som como acto original de criação. A existência é ritmo, a suspensão do ritmo é suspensão do tempo. *Shiva* é “a manifestação da primordial rítmica energia”.⁴⁷⁸, a fonte de todo o movimento. Sem ritmo não há vida, não há cosmos.

O Natarája representa a *trimúrti* da evolução, preservação e dissolução – *sattva*, *rajas*, *tamas*. Só há vida pelo jogo dialéctico dos momentos de criação, conservação e renovação. Se assim não fosse, os ecossistemas não funcionariam.

O que Shiva vence ao esmagar o demónio *Muyalaka*? Não apenas os grilhões que mantêm os seres na ilusão da separabilidade, mas o céu e a terra, as elipses dos multiversos: “O lugar onde o ego é destruído representa o estado onde a ilusão e as acções são queimadas: esse é o crematório, o local de cremação, onde *Shrí* Natarája dança, e assim ele é chamado *Sudaleiyadi*, o Dançarino da terra que arde.”⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ “Um quantum de energia é, mais uma partícula de movimento, que uma partícula em movimento. Na máxima da hipótese dos quanta dever-se-ia ler: todas as coisas são feitas de energia - pequenas partículas de movimento perpétuo.” Ash David, *The New Physics of Consciousness*, pág. 6

⁴⁷⁷ Idem ibidem, pág. 16

⁴⁷⁸ Zimmer, Heinrich, *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização Indianas*, Organização Joseph Campbell, Tradução de Manuel Ramos e Ana Melo, Assírio e Alvim, Lisboa, 1997, pág. 56

⁴⁷⁹ Coomaraswamy, Ananda K., *The Dance of Siva: Essays on Indian Art and Culture*, Edições Dover, Canadá, 1924, pág. 61

Esmagar o mal é exprimir que o propósito da sua dança é o de libertar os seres humanos da ilusão da roda do *samsára*. *Shiva Natarāja* sintetiza toda uma intuição dos antigos *rshi* que ultrapassa a concepção cultural de um povo para ter eco universal, e sintetiza uma teoria da Natureza, da ciência, da arte, da filosofia, da religião.

Neste capítulo intentámos abrir um quadro de problematização sobre as considerações cosmológicas do *Sámkhya* a partir do enquadramento teórico-físico actual. Muitos dos seus princípios tornam-se mais inteligíveis numa leitura cosmológica.

O nosso objectivo foi também reunir os conceitos básicos da nova física quântica que nos permita compreender o actual paradigma de Natureza e as consequências metafísicas que dela decorrem, fundamentais no contexto da transformação das consciências.

A concepção cosmológica e metafísica do *Sámkhya* vai estruturar a ética e a prática técnica do *Yoga* e a vida quotidiana individual e comunitária, proporcionando ao ser humano a possibilidade de, integrando-as, se auto-realizar; sabemos então para onde nos dirigimos: para a origem – *Yoga*/ juntar – e daí para a realização da eternidade, anterior ainda ao momento da origem.

7. YOGA SÁMKHYA: ECOLOGIA CÓSMICA

7.1.O *Yoga*, o *Sámkhya* e a mudança de paradigma actual: por uma cultura pacífica e ecológica

“Com a mente harmonizada pelo Yoga, vê o Eu em todos os seres e todos os seres no Eu.
Vê o mesmo em todas as partes.”⁴⁸⁰

O núcleo problemático fundamental desta reflexão é o de indagar se o *Sámkhya* e o *Yoga* são perspectivas ecológicas sobre a Natureza. De que forma poderão contribuir ecologicamente para a superação desta crise instalada em todos os níveis da experiência humana planetária? Acima de tudo, qual a importância ecológica de uma teoria que aparentemente tem como objectivo a extinção da natureza fenomenal?

Neste capítulo, retomaremos o conceito de identidade ôntica, já esboçado na primeira parte, para extrair todas as ilações e relações que se poderão estabelecer, na nossa opinião, com os princípios da Ecologia Profunda; analisaremos os três argumentos fundamentais que corroboram a ideia da sua inaplicabilidade e interesse ecológico: o conceito de *máyá*, o de *karma* e o de *moksha*. Face ao exposto procederemos à enunciação da nossa perspectiva.

A base da filosofia de Arne Naess tem vindo a ser identificada com o *Vedanta*, enquanto defensor de uma perspectiva monista sobre a Natureza. No entanto, o dualismo fenomenológico *Sámkhya* não exclui o monismo, ou seja, a unidade.

Defendemos que a identidade ôntica de todos os fenómenos, ou seja, a afirmação de um ADN cósmico (comum não só à raça, mas a uma mesma matriz de tudo) encontra a sua primeira formulação no *Sámkhya*, tal como é revelado pelo modelo da sua cosmogénese

⁴⁸⁰ H. H. Svámin Shívánanda Sarasvatí, *Shrimad Bhagavad Guita - Diálogos com lo eterno*, cap. 6. 29

(ver anexos). Já foi anteriormente referido que o universo é a complexificação e diversidade infinita de uma única entidade categorialmente denominada por *mūla prakṛti*, a raiz do todo cósmico, pura potencialidade cósmica.

A *mahā shakti* subjaz a qualquer forma manifestada, em qualquer componente infinitésima do mundo dito material, mas também produz o aparelho conceptual, o lado subjectivo, ou mental, as estruturas cognitivas do sujeito, tal como é referido por Íshvara Kṛṣṇa; a diversidade resulta da acção dos três *guṇa* que estão presentes em cada entidade, em cada coisa, e relacionam-se de forma a produzir, tanto o objecto da experiência, como o sujeito gnoseológico, tanto o fenómeno, como a nossa resposta física, emocional e cognitiva ao mundo. Os *prakṛti vyakta*, o dinamismo dos *triguṇa* e a relação *sat kārya vāda* explicam a infinita transmutabilidade e interdependência da Natureza e das suas criaturas.

A implicação desta concepção é que não há uma diferença irreduzível entre o reino da natureza e o dos humanos.

A identidade ôntica de todo o fenómeno humano, animal, vegetal e mineral tem a sua estrutura lógica determinada da ordem do mais subtil para o mais denso. Intuições confirmadas na actualidade, como nos afirma Warwick Fox, da Ecologia Transpessoal: “É a ideia de que não podemos estabelecer uma firme divisão ontológica no campo da existência: de que não existe realmente bifurcação entre os reinos humano e não humano; na medida em que assinalamos fronteiras, passamos ao lado da consciência ecológica.”⁴⁸¹

⁴⁸¹ Warwick Fox, *The Intuition of Deep Ecology*, “The Ecologist”, 1984, cit. in Devall Bill, Sessions George, *Ecologia Profunda, dar prioridade à natureza na nossa vida*, pág. 86. Segundo Freya, a estrutura subjectiva do indivíduo provém da sua capacidade de ser intencional, auto-dirigida, conactiva; ora, este padrão comportamental, este *conatus*, é também próprio da realidade física. Assim, Freya encontra este princípio da subjectividade no interior da realidade física (nas suas capacidades de auto-regulação, de homeostasia, impulsos auto-direccionados, que os específicos organismos apresentam em relação a si mesmos e aos envolventes ecossistemas e biosfera). Neste sentido, o cosmos, apresentando também estas características, porque se auto-actualiza e auto-regula permanentemente, é um *Self*; consequentemente, exterior e interior, subjectivo e objectivo, espiritual e material são componentes complementares em toda a realidade.

Assim, o *Sámkhya* poderia afirmar, tal como na Ecologia Profunda, que não há separação entre a Natureza e a humanidade pois resultam ambas de uma mesma matriz.

O *Sámkhya* reconhece e afirma a interdependência de todos os fenómenos. Não há bifurcação entre microcosmos e macrocosmos, entre o interior e o exterior. Só a percepção erradamente condicionada em *samyoga* é que nos faz acreditar num universo reificado, objectivo, cosmológico, separado de um sujeito psicológico: “Assim, o mundo está em nós, ao mesmo tempo que estamos no mundo”⁴⁸² e o ritmo cósmico, as macromoléculas de que somos física e quimicamente feitos e que provêm dos sóis e das estrelas e dos segundos iniciais do universo, a alternância das luas, toda “(...) a organização do mundo exterior está inscrita no interior da nossa própria organização viva.”⁴⁸³ Somos, como nos afirmam os místicos, os físicos e os filósofos, não só filhos do tempo, mas sobretudo filhos do cosmos.

Propomos ainda a tese de que o *Yoga* faz parte das principais tradições sapienciais que contêm uma série de práticas contemplativas que revelam uma consciência transpessoal, na linha da Ecosofia contemporânea.

Toda a disciplina do *Yoga* visa a não identificação com o ego individual, personalista, solipsista, separado, que é, na intuição do *Sámkhya* e do *Yoga*, um produto de *ahamkára* (*tattva* produzido e produtor que engloba a mente, os 5 sentidos cognitivos *jñánendriya* e os 5 sentidos da acção *karmendriya*).

Através da purificação e transformação que o *Yoga* proporciona e a dissolução (re-integração) de *ahamkára* em *buddhi* proporcionando *asmitá samadhi* (eu não sou *isso*), o *yogi* identifica-se com *mahat/ buddhi*, a totalidade *sattvica* que implica a transcensão da individualidade e o surgimento da Consciência Cósmica, da unidade sem fragmentação da

⁴⁸² Morin, Edgar, “O pensamento ecologizado”, *O Ano I da Era Ecológica – A Terra depende do homem que depende da Terra*, Edições Piaget, Colecção Perspectivas Ecológicas, tradução João Duarte, Lisboa, 2016, pág. 33

⁴⁸³ Idem, *ibidem*, pág. 32

Mahá Shakti. Assim, pelo *samádhi* é revelado um “(...) cósmico, pré-individual, ou mesmo trans-pessoal estado de ser no interior da *prakrti*. ”⁴⁸⁴

O *Sámkhya* requer a dissolução de todas as particularidades ilusórias no útero primordial da unidade – *múla prakrti*, quer dizer, as identificações egóicas que subjazem às afirmações ‘isto é meu’, ‘eu sou’, ‘minha’, são transcendidas numa experiência de não-ego, não-apego, não-substancialidade – o *neti, neti* do *jñána Yoga*.

O alargamento do sentido do *self* na Ecologia Profunda corresponde então à expansão da consciência no *Yoga* e, exige tanto a maturidade do carácter, como “uma identificação que ultrapasse a humanidade até incluir o mundo não-humano.”⁴⁸⁵

O caminho do *Yoga* é, enquanto aplicação do *Sámkhya* ao ser humano, vivenciar por ordem inversa a totalidade das etapas da manifestação fenoménica até à compreensão supra-cognitiva (*samádhi*) da nossa dimensão cósmica, uma etapa da consciência necessária no processo de auto-reconhecimento como *purusha*, pura Consciência, a categoria essencial da metafísica *Sámkhya*.

A consciência ecológica é um momento no processo iluminativo do *jíva mukti*, o liberto. Implica a vivência da não-dualidade ultrapassando as categorias gnoseológicas do sujeito e do objecto, ou seja, duma consciência intencional, com a compreensão de que só há Um, de que só é Um.

A Ecologia Cósmica é, reiteramos, um momento no processo de Iluminação. Conhecer-se é, sempre, reconhecer-se como o cosmos em manifestação. Assim, a experiência de unidade cosmológica e ontológica da Ecologia Profunda corresponde a um particular estado de Iluminação do *yogi*.

Paralelamente, a concepção *Sámkhya* de Natureza, isto é, da *múla prakrti*, como uma força auto-organizadora, criativa, cujos seres estão em intercâmbio permanente, que garante uma renovação constante das forças da vida, apresenta semelhanças com as

⁴⁸⁴ Whicher, Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. V, pág. 244

⁴⁸⁵ Devall, Bill, Sessions, George, *Ecologia Profunda, dar prioridade à natureza na nossa vida*, pág. 87

concepções actuais da física. A nova física quântica reforça a convicção que a Natureza é inter-transformável. Se há determinismo no universo é um determinismo relacional. Tudo está em relação, tudo se resume a um conjunto de “(...) padrões ondulatórios de probabilidades. Esses padrões, além disso, não representam probabilidade de coisas, mas probabilidade de interconexões.”⁴⁸⁶ Na Natureza não há objectos ou coisas isoladas; estas existem enquanto em interconexão com outros sistemas, num todo unificado, o que corrobora a noção de Natureza no *Sámkhya*. Segundo Callicott, “A noção de *prakṛti* como *triguna* (*sattva*, *rajas*, *tamas*) é claramente «sistémico e (internamente) relacional».”⁴⁸⁷

A nossa perspectiva é que no *Sámkhya*, na Ecosofia e no paradigma científico quântico em vigor, a Natureza é apresentada como uma força feminina, criativa, infinitamente diversa e complexa, holística, cujas partes estão harmoniosamente interconectadas e reflectem a vida do todo, como o colar de Indra, em que cada jóia reflecte o brilho de todas as outras.

A história do pensamento hindu realçou, porém, uma conotação sobretudo negativa de *prakṛti* enquanto *máyá*⁴⁸⁸: “O *self* (átman) do Gítá e do pensamento hindu em geral, não é o *self* ecológico confortavelmente constituído pelas suas inalienáveis conexões e inter-relações com a rede da vida. Ele não tem, ontologicamente falando, nada a ver com a natureza. Ele é uma pura substância espiritual cuja associação com as coisas é naturalmente um erro epistemológico – e um fardo não necessário.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Mathew, Freya, *The Ecological Self*, pág. 126

⁴⁸⁷ Larson G. James, “Recursos Conceptuais” no Sul da Ásia para as «Éticas Ambientais”, Callicott J. Baird, Ames Roger T., *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, University of New York Press, 1989, pág. 269. Perante a tese de Callicott que afirma que no *Sámkhya* o carácter substancial da realidade difere, porém, da perspectiva ecológica actual, mais orgânica, fluída, quântica, enquanto consideração do mundo como unidade relacional, Larson contra-argumenta afirmando que esta crítica se aplicaria ao *Vedanta*, mas não ao *Sámkhya* porque a *prakṛti* é uma unidade dinâmica dada a *trimūrti* dos *guna*, como aliás já fizemos notar.

⁴⁸⁸ Sobretudo nas interpretações de Shankara e dos teólogos *veisnava*.

⁴⁸⁹ Lance E. Nelson, “Reading the *Bhagavadgítá* from an Ecological Perspective”, pág. 140

É sobre esta consideração de *máyá* e de *duhkha*, o mundo como ilusão e sofrimento, que vários autores justificam a afirmação de que a Natureza e, por consequência, a sua protecção e sustentabilidade, é irrelevante para o sábio *yogi*.

Retomemos os argumentos sobre o valor intrínseco da Natureza. Para os ecologistas, a auto-realização é a imersão na vida biológica, do nascimento e da morte, da passagem. O seu objectivo é o de preservar o mundo do *samsára*. Já a intenção do *yogi* é a de o transcender porque a libertação – *moksha* - é “definida justamente em termos de escapar ao mundo da natureza.”⁴⁹⁰

Não se trata apenas de extinguir o ego, mas da supressão de todo o contexto fenoménico, ou ainda da negação de qualquer realidade ontológica ao fenómeno, incluindo os estados emocionais e mentais. O universo assumiria assim um carácter amoral (em rigor, nem há um agente da acção), accidental, distractivo, ausente de valor intrínseco. E se os animais são *máyá*, se as plantas são ilusórias, então, são destituídas de condição moral, tal como as imagens dos sonhos e não poderão ser objecto de consideração ética e, por conseguinte, ecológica.⁴⁹¹

Ora, uma ética do ambiente fundada no *numenal* é inútil. Se o *samsára* é inerente a toda a manifestação provocando dor e sofrimento e a Natureza e os seus seres não têm intrínseco valor, então, o mundo deverá ser abandonado. Ou seja, como os três *guna* são indissociáveis de *máyá*, *prakṛti* deve ser transcendida porque intrinsecamente não possui valor.⁴⁹² Para quê agir e preservar algo desta qualidade?

⁴⁹⁰ Jacobsen A. Knut, *The Disharmony of Interdependence: Sāmkhya-Yoga and Ecology*, pág. 137

⁴⁹¹ Christopher Framarim apresenta uma rigorosa e inovadora argumentação sobre o estatuto moral das plantas e dos animais em obras como o *Yoga Sūtra*, o *Manusmṛiti* e o *Mahābhārata*: “Da minha explicação decorre directamente que os animais e as plantas possuem posição moral porque são sencientes, porque estão vivos e porque possuem uma série de outros relevantes atributos e qualidades.” Framarim, G. Christopher, *Hinduism and Environmental Ethics – Law, literature, and philosophy*, pág. 161

⁴⁹² Autores que defendem esta posição: J. Baird Callicott, Knut Jacobsen, Rita Das Gupta Sherma, Goodwin, Surendranath Dasgupta.

É, então, a ideia de Natureza que parece dissociar o *Sámkhya Yoga* da Ecologia Profunda: “Interdependência no *Sámkhya* implica desarmonia e diferença. Interdependência na Ecologia Profunda significa unidade e identidade.”⁴⁹³ Se para a Ecologia Profunda a Natureza é plena de beleza e gozo, já para o *Sámkhya* é palco de sofrimento devido à preponderância do *guna rajas* que está presente em qualquer experiência fenoménica. Mas o que contestamos é esta visão unilateral da Natureza no *Sámkhya*, pois ela não é exclusivamente o reino das aflições, mas o campo possível da experiência da libertação; não há outro. É necessário, então, provar que a dimensão samsárica não é destituída de valor.

Se é certo que os *yogi* não priorizam o conhecimento relativo (acerca do meio ambiente) sobre a ciência do absoluto, também não se duvida que o *Sámkhya* se esforça por manter aberta a possibilidade de uma ciência do empírico, ao defender a unicidade do sistema cognitivo e a unidade da *prakṛti*, o que garantirá uma *episteme* do sensível.

Se também é plausível afirmar que os *yogi* não dão prioridade ao gozo das potencialidades das experiências mundanas (*bhoga*) sobre a necessidade e vontade de libertação (*apavarga*),⁴⁹⁴ também não se duvida que, para o *Sámkhya* e para o *Yoga*, a Natureza é a presença encarnada, transitória e histórica, é o corpo da *Mahá Shakti*, da Deusa, da Mãe e é nesta sua participação na natureza fenoménica que descobre como reverter o processo da cosmogénese até à sua imanifestada fonte original.

Esta é uma interpretação especialmente valorizada no *Yoga* primordial, de raiz *Shakta*, como já referimos anteriormente: “É no interior do circunscrito campo do grande sistema Tântrico que podemos identificar uma ‘lógica ecológica’ enraizada no supremo objectivo (*paramārtha*) de vivenciar um poder libertador através do mundo encarnado.”⁴⁹⁵

⁴⁹³ Jacobsen A. Knut, *The Disharmony of Interdependence: Sámkhya-Yoga and Ecology*, pág. 109

⁴⁹⁴ *Moksha* é a libertação de todas as circunstâncias sociais e individuais. É essa liberdade/iluminação que constitui a única ciência válida. É a diferença entre experiências assente em *bhoga* e *apavarga*. *Bhoga* é o conhecimento utilitário próprio das artes, das ciências, da tecnologia, do prazer estético, enquanto *apavarga* trata de *purusārtha*, do conhecimento discriminativo do *purusha*, o único verdadeiramente libertador.

⁴⁹⁵ Lidke Jeffrey S., “Toward a Theory of Tantra-Ecology”, Chapple Christopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, pág. 126

O corpo do *sádhaka* (praticante) reflecte o poder criativo da Deusa, as suas forças, segredos, tesouros; e as chaves da desocultação desses poderes é dada pela prática do *Yoga/ Sámkhya*.

Identificar *prakṛti/ mahá shakti* apenas com o reino das penas e angústias equivale a pressupor que é um produto da ignorância, mas ela, em si mesmo, não é *avidhyá* e, todas as suas manifestações, possuem o reflexo de *purusha*. A causa do sofrimento não é a Terra ou a Natureza Cósmica, mas sim o erro cognitivo que faz com que atribuamos a nossa identidade à conexão com este mundo. Quando nos interrogamos, constatamos que nos encontramos presos num mundo de experiências dolorosas, como numa gaiola pouco dourada, mas podemos encontrar a abertura por onde escapar. A qualquer momento em que percebemos porque é que o nosso pensamento e a nossa acção estão escravos de *avidhyá*, se temos vontade de conhecimento e praticamos *Yoga*, descobrimos que não há gaiola.

Se o contexto fenoménico, se cada experiência com vista ao prazer (*bhoja*) ou à libertação (*keivalya*) é para realizar os fins de *purusha* (*purushártha*), então, necessariamente, terá sentido e valor para a consciência, pois em cada unidade psicofísica, em todos os seres vivos, em tudo o que existe, se presentifica o reflexo de *purusha*, “de brahman até a uma lâmina de grama.”⁴⁹⁶ *Mahá shakti* assume assim um papel fundamental no processo da auto-revelação do *purusha* e, por conseguinte, é positiva, inspiradora, bela, educativa, presentificando uma Inteligência supra-dual, perfeita e intemporal. Se *purusha* é descontínuo face ao mundo e sempre livre, valorizar a Natureza e a diversidade cósmica, não lhe retira sentido.

Decorre da noção de interconectividade *Sámkhya* que a nossa existência é relacional. Tudo o que fazemos influencia os outros, tudo o que fazemos aos outros, tem consequências no foro íntimo. Cada acto é significativo para o cosmos em termos de efeitos. Cada um de nós é único, com dons e potencialidades que colaboram para a realização do bem-estar e da vida universal, ou não: “Não existem prescrições, ou regras fixas, para viver em Gaya. Para cada uma das nossas acções, não há senão consequências.”⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ *Sámkhya Kárika*, 54, Mikel Burley, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, pág. 175

⁴⁹⁷ Lovelock, James, *La Terre est un être vivant: l' hypothèse Gaya*, cap. I9, pág. 267

Esta interconectividade implica um carácter de interdependência dos vivos (*parasparárthatva*): todos os seres vivos estão ao serviço da Terra. Segundo a teoria da causação, explicitada por Vyása, a nona causa, *dhrti*, é o suporte mútuo “(...) porque eles se ajudam mutuamente.”⁴⁹⁸ É esta rede de apoio mútuo que sustenta a existência da Natureza e da vida em sociedade.

Edgar Morin salienta que é o conjunto destas complementaridades, de interdependências, que permite a regeneração constante dos ecossistemas e que “(...) as interações entre os seres vivos não são unicamente de devoração, de conflito, de competição, de concorrência, de degradação, e de depredações (...)”⁴⁹⁹, como supunha a hipótese darwinista. *Dhrti* diz respeito a uma orgânica interdependência entre todos os seres vivos, um elo entre as plantas, os animais, os humanos e os deuses nesta roda do *samsára*.

A unicidade da *mahá shakti* e a interdependência de todos os seres vivos promove um vínculo entre todos e todos estão ao serviço da Vida. Deuses, seres humanos, animais, plantas, todas as criaturas de todos os universos e de todos os planos, estão ao serviço uns dos outros com a intenção, não necessariamente consciente, de manter o equilíbrio cósmico, o *dharma*, ou, na terminologia de James Lovelock, a homeostasia planetária, cósmica, diríamos nós.

Como não há hiato ontológico entre plantas, animais, humanos ou deuses, todos têm a capacidade de experimentar outra qualquer forma de vida. Todos são transmutáveis, tudo está em permanente mudança. Existir é rodar no círculo da interdependência dos seres: como pássaros, peixes, plantas, humanos. Segundo Knut Jacobsen: “A Transmigração é outro modo de conceptualizar a circulação de coisas no ecossistema.”⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yogabháshya de Vyása sur le Yoga Sûtra de Patañjali*, pág. 63

⁴⁹⁹ Morin Edgar, “O pensamento ecologizado”, *O Ano I da Era Ecológica – A Terra depende do homem que depende da Terra*, pág. 33

⁵⁰⁰ Jacobsen Knut A., *Prakrti in Sámkhya-Yoga, Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, pág. 349

Qualquer acto de violência sobre elementos da natureza é uma violação à lei cósmica, com graves consequências.⁵⁰¹ O *karma*, no contexto do *samsára*, da rede de conexões, coloca-nos assim numa situação de igualdade ontológica, porque cada um de nós, face ao mérito ou demérito das nossas acções, pode assumir qualquer forma de vida.

É, portanto, em função desta interconectividade ecológica, da relação orgânica de cada entidade para a vida do todo, que o carácter ético da Natureza e dos seus seres para o *Yoga* e o *Sámkhya* deve ser pensado. A compreensão da teia de relações existenciais e metafísicas do *karma* permite-nos optar por escolher uma série de comportamentos que levarão à realização da meta da vida: “Numa palavra, *karman* não é apenas fazer algo, mas o fazer-se a si mesmo, quer dizer, a realização. É um caminho existencial.”⁵⁰²

É ainda na óptica da teoria da acção – da relação entre o *karma* e o *dharma* –, assente no pressuposto de que todas as formas de vida se intercambiam, que se deverá fundamentar, segundo Elliot, uma relação de cuidado, harmonia e de *ahimsá* perante todos os seres vivos e a Natureza em geral. Esta interconectividade assegurará, na sua opinião, o estatuto moral e o valor intrínseco da natureza.

A noção de *karma* (acção) é passível de uma leitura de inegáveis implicações ecológicas que supera muitos destes impasses filosóficos. Elaborar uma interpretação personalista do *karma* que limita as potencialidades do próprio conceito impede, justamente, a valorização da Natureza, dado que os animais e as plantas teriam valor apenas no contexto das reencarnações de um eu, mero sujeito moral.

Se *máyá* é poder dinâmico, exprime inerentemente também a possibilidade de um jogo criativo, *lílá*, entre a Natureza e o humano na dimensão demiúrgica do livre-arbítrio (garantido pela variável da indeterminação quântica da realidade e da experiência quotidiana).

Segundo Eliot Deutsch, o *karma* liga os seres humanos numa rede estrita de continuidade e relação com o processo natural. Considera que o *karma yogi* do *Bhagavad Gítá* actua sem intenção destrutiva, ou seja, em harmonia e liberdade. O *Bhagavad Gítá* fala

⁵⁰¹ Implica, por exemplo, que se morra numa vida futura, do mesmo modo como nesta infligimos dor.

⁵⁰² Panikkar, Ramon, *La experiencia filosófica de la Índia*, pág. 116

de *ishvara pranidhána*, o desapego dos resultados da acção num mundo condenado ao movimento, à acção rajásica.

No capítulo 6 desta obra, é descrito que aquele que restringe a influência dos seus sentidos, que trata todos os seres de igual modo, que vê o uno em todos os seres vivos, aquele que sabe que o mais alto *dharma* é obter o conhecimento do *self* como uma testemunha intemporal e silenciosa que apenas contempla, sem participar, nas modificações da *mahá shakti*, esse é um *yogi*, é o auto realizado, o único que pode agir com desapego sem que a sua acção implique sofrimento para qualquer ser vivo: “Ao nível fenomenal, no interior de *máyá*, nós só podemos trabalhar com a natureza sem uma finalidade obsessiva e destrutiva, se agirmos como karmayogins (...)”.⁵⁰³

É o próprio ideal de *Moksha* que o exige.⁵⁰⁴ A libertação implica para o *yogi* uma acção não destrutiva; e nunca o contrário, como é interpretado comumente, como afastamento, indiferença, negação ou crueldade perante a Natureza. O *yogi* não causa dano à Natureza porque age sem apego e, assim, alcança a excelência na acção.

A nossa perspectiva é que apesar da transcendência radical de *purusha*, a lei do *karma*, ligando radicalmente os seres humanos, animais e plantas à rede de *samsára* e aos efeitos do comportamento presente, passado e futuro, tornam-no co-implicado no processo natural. Por um lado, temos um *purusha* isolado do mundo e, por outro, um eu incarnado cuja progresso tem a ver com a forma como nos relacionamos com a Natureza.

A auto-realização ou desacorrentamento progressivo da roda de *samsára* não é exclusiva do ser humano que está, porém, numa condição privilegiada para o alcançar, mas da própria Natureza como um todo, que se auto-realiza quando todos os seres humanos atingirem *moksha* e assim a emanciparem do sofrimento por eles imposto. A questão não é apenas a libertação do *samsára* por parte de cada indivíduo, de cada *self*, mas libertar o

⁵⁰³ Deutsch Elliot, *A metaphysical Grounding for Natural Reverence: East-West*, pág. 264

⁵⁰⁴ *Moksha* e *dharma* são diferentes, mas implicam-se mutuamente. O *dharma* trata das correctas acções individuais e sociais de forma a preservar a ordem cósmica onde se inscreve a harmonia pessoal e social. As leis da correcta acção, os *yama* e *niyama*, garantem o cumprimento do *dharma*, mas o seu objectivo ultrapassa a formação moral dos indivíduos, pois são fruto do conhecimento metafísico e condição do *samádhi*.

mundo natural do sofrimento que é causado pela ignorância do ser humano acerca da sua própria natureza. A lei do *karma* assegurará o processo da auto-realização do todo, do absoluto manifestado e, consentaneamente, o de nós mesmos, tornando possível a revelação do desconhecido, mas pressentido, sempre liberto *purusha*.

Há quem pergunte⁵⁰⁵ como pode o *yogi* ser uma pessoa com interesses ecológicos, se é incapaz de empatizar com a Natureza, de sentir compaixão? A imperturbabilidade ou equanimidade do *yogi* que ultrapassou a dor e o prazer pelo reconhecimento da sua não-substancialidade traduz-se pelo desapego (*veirágya*) face aos objectos mundanos, ao próprio mundo, à intencionalidade da consciência (à *sattvica buddhi*, princípio do conhecimento e da vontade), àquele que contempla e ao que é contemplado, ao sujeito e ao objecto. Estará o *yogi* para lá do desejo e da esperança, indiferente ao mundo?

William Bucke afirma que o processo de conversão, no qual se inscreve a Consciência Cósmica específica do *Yoga*, traz consigo um “estado de exaltação moral (...) um estímulo do sentido moral (...)”.⁵⁰⁶ Daí a ênfase que *shrí* Patañjali atribui aos *yama* e *niyama* enquanto condição de possibilidade do *samádhi*.

A transformação do sentido do ser proporcionada pela vivência do *Yoga*, nomeadamente, ao nível dos *yama* e *niyama*, modifica qualitativamente a nossa relação com a vida social e natural: a excelência na acção deve-se ao acordo com o *rta* cósmico e vem acompanhado por um crescimento da afectividade relacional, um aumento da compaixão, da felicidade e da amizade para com os outros, tal como o grande sábio Patañjali afirma em *Yoga Súra*, I. 33.⁵⁰⁷ A equanimidade não é indiferença ou inactividade perante o sofrimento,

⁵⁰⁵ “Se alguém permanece insensível pela morte do seu próprio filho, quão provável é ficar atraído por uma preocupação mais remota, como a degradação do meio ambiente?” Lance E. Nelson, “Reading the *Bhagavadgíta* from an Ecological Perspective”, pág. 143

⁵⁰⁶ Bucke William, “Cosmic Consciousness: a Study in the evolution of the human Mind”, cit. in Chapple Christopher K., *Disciplines and Vows (Yamas and Vratas): How the Mystical yields to the ethical in Yoga and Jainism*, pág. 10

⁵⁰⁷ Ver nota 432, pág. 226

mas uma compreensão filosófica que advém da não identificação com a aflição que não tem substancialidade por si só.

Os *yama* e *niyama* resultantes da prática do *Yoga* são um recurso ético prático fundamental e podem ser aplicados nos dias de hoje em inovadas e necessárias formas, estando, por isso, de acordo com a formulação primordial de *Mahá rshi Patañjali* que os considerava independentes do tempo, circunstância e género.

A visão animista da Natureza *Mahá Shakti/ Gaya*, do *Sámkhya* e do *Yoga*, o seu ideário e as suas técnicas têm consequências a nível do meio ambiente. Para Jacobsen, a Natureza dos *yogi* é idealizada, isenta da predação específica dos tempos actuais, é “(...) o que poderíamos chamar um meio ambiente transcendente, uma Natureza domesticada pela cultura.”⁵⁰⁸ Esta, transmutada pelo ascetismo do *yogi*, pacificada, harmoniosa, protegida da manipulação humana, corresponde aos ideais da Ecologia Profunda.

Segundo a tradição, os *yogi* vivem em reclusão nas florestas, lugares de extrema beleza natural. Assim sendo, como Jacobsen refere, a Natureza seria a companhia ideal para o praticante. O *yogi* pacifica a Natureza pelo *siddhi* de *ahimsá*, os animais selvagens não são perseguidos, acorrentados ou escravizados. Os *yogi* não modificam o meio ambiente, deixando-o livre da influência humana para seguir o seu próprio rumo; só se modificam a eles mesmos, isto é, à sua percepção do mundo.

Lúcidos sobre o pouco que necessitam, dominam a sede da ganância ou do lucro, da exploração ou do consumo. Os *yogi* avançados que vivem em eremitérios alimentam-se de *prána*, da luz solar, de bagas, de frutos, raízes silvestres. Aqueles que decidem permanecer nas grandes cidades, convictos de que o *áshrama* é o mundo, mudam os seus hábitos alimentares, tornando-se vegetarianos ou *vegan*, começam a plantar os seus próprios alimentos, andam a pé ou de bicicleta, reciclam, combustam, invadem as ruas e os parques

⁵⁰⁸ Jacobsen A. Knut, *The Disharmony of Interdependence: Sámkhya-Yoga and Ecology*, pág. 114. Mas, questionamo-nos nós, não é a Ecologia Profunda uma interpretação cultural sobre a Natureza? Qualquer teoria sobre a Natureza é uma interpretação cultural. Se a prática do *Yoga* tem como consequência directa a pacificação da relação humano e Natureza deve ser considerada uma visão ecológica.

com as suas práticas meditativas, recorrem à vivência directa do *Yoga* no contacto íntimo com o meio natural, o mais selvagem ou menos manipulado humanamente; preferem as grutas, a luz das estrelas, os pés descalços, o que continua a estar de acordo com a causa da Ecologia Profunda: “A natureza é o ambiente no qual a sabedoria é realizada.”⁵⁰⁹

O *Yoga* traz consigo uma ressacralização da Natureza, uma reverência natural que Elliot caracteriza como “(...) a atitude de consciência da pertença em conjunto do homem e da natureza em liberdade - de tal forma que permita um jogo significativo e criativo naquele relacionamento.”⁵¹⁰ Elliot corrobora a nossa tese de que é a ausência de uma metafísica que está na origem da crise ética e ambiental e afirma que é por essa inexistência de fundamento que nos voltamos para o Oriente em busca de uma inspiração axiológica. Elliot Deutsch está convicto de que acordar o sentimento de veneração espontânea para com a Natureza é uma forma de recuperar a ligação ancestral para com esta, permitindo a sua protecção.

Justamente, o *yogi* honra e respeita as divindades que moram na Natureza e as suas forças poderosas ocultas, sente uma profunda reverência e gratidão pelos seus dons e procura retribuir na sua prática diária e pelos seus actos, a beleza e abundância da Mãe Terra/ Cósmica. É o sentido do *pújá*, do *yajñá*: retribuições energéticas.

No *Yoga*, os *pújá* expressam a gratidão face à vida, à Natureza, às experiências existenciais, a quem nos ensina, e podem ser mentais ou concretos.⁵¹¹ Agradecemos aos antepassados que possibilitaram o estarmos aqui, neste momento; aos *guru* e sábios da

⁵⁰⁹ Idem, ibidem, pág. 115

⁵¹⁰ Deutsch, Elliot, *A metaphysical Grounding for Natural Reverence: East-West*, pág. 260

⁵¹¹ O *Pújá* é uma disciplina técnica do *Yoga* que realça uma reverência irmanada com devoção. Toda a tradição do *Yoga* nos exorta a que tratemos e cuidemos do bem-estar da Mãe Terra, à gratidão aos rios, aos animais, aos *Guru*, aos *Mahá Guru*, como Shiva, Buda ou Jesus. E acima deles, à *Mahá Shakti*, a Mãe Cósmica a quem fazemos *Pújá* constantemente. *Upachára* significa um *pújá* tradicional concreto, com materiais específicos: 1. *Ásana* (posição psicobiofísica); 2. *Svágata* (referente às deidades); 3. *Pádyá* (água para lavar os pés); 4. *Arghya* (oferenda); 5. *Áchamana* (água para beber e molhar os lábios); 6. *Madhuparka* (mel, ghee, leite); 7. *Snána* (água para banhar-se); 8. *Vastra* (roupa); 9. *Ábharana* (jóias); 10. *Gandha* (perfume); 11. *Pushpa* (flores); 12. *Dhúpa* (incenso); 13. *Dípa* (luz); 14. *Neivedya* (*Prasáda* – Comida); 15. *Nírájana* (*Árati* – cerimónia do fogo); 16. *Vandana* (oração); 17. *Vishesha* (oferenda muito especial e difícil).

humanidade que nos honram com um legado inextinguível de sabedoria permitindo-nos ser mais lúcidos e felizes. Estamos gratos pela condição humana que nos proporciona ótimas vantagens para a realização do potencial cósmico, *keivalya*.

O *pújá* implica sempre humildade e reverência. Aplicado a todos aqueles que nos rodeiam e possibilitam o nosso crescimento e realização através das interações sociais, purifica a sociedade; dirigido à Natureza, reforça a ligação e purifica o ambiente pela ausência de intenção cruel e egoísta. Agradecemos pelo que não sabemos criar – a Vida –, os seus perfumes, as suas cores, os seus filhos. Quando fazemos *pújá* à Natureza tornamo-nos mais capazes de aprender com ela, de sentir o seu mistério, de respeitar os seus segredos. Não se trata de, como afirma Satish Kumar, aprender muito sobre a Natureza, mas de aprender com ela. De acordo com o *Bhagavad Gítá*: “Os deuses, alimentados pelo sacrifício, darão os objetos que desejas. O que desfruta dos objectos recebidos dos deuses sem lhes oferecer (em troca) é um verdadeiro ladrão.”⁵¹²

Trata-se de repôr o que se tira: restaurar, renovar, proteger. De dar tempo à terra para se refazer, agindo contra a política do uso e abuso, da exploração desenfreada dos recursos naturais. Por compreendermos a sua abundância – dá-nos todos os bens essenciais à nossa sobrevivência – agradecemos; por estarmos conectados e inter-relacionados na rede da vida, como indivíduos e como espécie – agradecemos. E assim tornamo-nos mais sensíveis à preservação e valorização do equilíbrio do meio ambiente, do Todo e das relações que sustentam esta bela coerência cósmica.

Há consequências éticas desta ideia de Natureza em termos de possibilitar mudanças de comportamento, produzindo leis e procedimentos que a tornem operacional em termos éticos? Pode a empatia ser aplicável num conflito ambiental?

Alguns autores defendem que da aceitação da interconectividade e do respeito por todos os seres vivos que daí advém, não decorrem as prescrições normativas e judiciais exigidas para a actual crise, já que não se explica em que consiste o valor de cada fenómeno na teia dessa interdependência, nem se estabelecem diferenças de valor específicas relativas

⁵¹² H. H. Svámin Shívánanda Sarasvatí, *Shrimad Bhagavad Guita Diálogos com lo eterno*, cap. 3.12, pág. 77

aos diferentes géneros de viventes. Uma teoria ecológica da Natureza deveria incluir em si a capacidade de prescrever regras morais e judiciais de respeito pelo ambiente.

Uma ética formal fundada à maneira kantiana, distanciada da vida da Natureza, não parece ter a aplicação ecológica necessária para os problemas da actualidade. A sociedade antropocêntrica, sobretudo a ocidental, necessitará eventualmente de leis morais, judiciais e policiais exteriores (isto é, vindas de fora) de protecção à Natureza, mas a principal contra-ofensiva a este estado calamitoso é o desenvolvimento da consciência, uma conversão da personalidade que acompanha a reflexão ética-ecológica e que pode ser proporcionada pelas práticas contemplativas milenares.

Nas tradições filosóficas do *Sámkhya* e do *Yoga*, tal como na tradição da Ecosofia, o importante é alcançar um nível de desenvolvimento interior tal que toda a moralidade seja dispensável (ou natural): “(...) Assim como não necessitamos de moral para nos fazer respirar, assim o nosso «eu» no seu sentido mais amplo, abraça outro ser, tu não necessitas de exortações morais para tomar conta dele.”⁵¹³

É exigida uma “metaecologia”⁵¹⁴, como diria Pelt, restabelecendo a ligação directa com o sentido da vida na relação umbilical de cada um com a Natureza.

Quando/como e porque é que o ser humano chegará a um estado tal que o respeito/ o tomar conta/ o amor pela Natureza (engloba os seres humanos e os não-humanos – animais, rios, montanhas, biosfera e outros) dispense a moralidade? Defendemos que apenas quando a personalidade se alterar como fruto de uma mudança de consciência.

E daí a importância das filosofias contemplativas práticas como o *Sámkhya* e o *Yoga*. A evidência da realização do eu ecológico é a existência de transformações na prática, assim como o progresso no caminho do *Yoga* é visível nas transformações que em nós ocorrem.

No entanto, há um hiato entre a compreensão intelectual e o modo como a realizar, isto é, entre os *eus* como nós os conhecemos, nos auto-apreendemos e o eu entendido como o culminar do processo ecosófico da realização de si mesmo. Este é um processo gradual,

⁵¹³ Fox, Warwick, *Toward a transpersonal ecology*, pág 217

⁵¹⁴ Pelt, Jean- Marie, *L'Homme Renaturé*, pág. 1002

lento, pleno de dificuldade e de retrocessos, de confusão e aparentes estagnações. Não basta deixar de usar plásticos (apesar de evidentemente este ser um comportamento ecologicamente necessário), mas é necessária uma transformação radical da percepção e consciência humanas. Se assim não for, os nossos comportamentos não serão ecologicamente eficazes, constituindo-se apenas como uma cosmética ecológica superficial.

O progresso no *Yoga* e o desenvolvimento da consciência ecológica não resultam, pois, apenas de um conhecimento teórico ou metafísico, mas são realizadas experimentalmente através de técnicas específicas que pressupõem o domínio da fisiologia subtil, o do psiquismo humano e a compreensão do lugar e papel do ser humano no cosmos.

O *Yoga* e o *Sámkhya*, filosofias contemplativas milenares, com a sua teoria e prática, favorecem uma maior identificação com o todo cósmico, podem ajudar as pessoas a lidar com os seus turbilhões mentais esgotantes, aumentando a compreensão das causas do seu sofrimento, abrindo caminhos alternativos que superem as tendências destrutivas individuais e colectivas. O conhecimento que resulta do processo para *keivalya* gera um poderoso e purificador poder de acção que harmoniza transcendência e imanência.

Transformarmo-nos é o lema da grande revolução do século XXI. Compreender como somos o Mundo e construir uma nova e mais pacífica tela de entrelaços é o caminho. A prática do *Yoga* traz uma grande aceitação e nunca a revolta sobre a Obra da Criação. Na nossa opinião, as vozes que clamam sobre a negação/ insurreição do *yogi* sobre a Natureza retiram esta ilacção de uma particular visão sobre os seus pressupostos teóricos, mas há outras hermenêuticas possíveis e, sobretudo, a evidência da alquimia do *sádhaná* (prática).

A prática do *Yoga*, devidamente contextualizada num sistema filosófico teórico como o *Sámkhya*, promove, como já salientámos, a mudança efectiva do ser humano e a alteração do seu modo de pensar e do comportamento. Mas queremos ainda relembrar um dos aspectos mais interessantes deste potencial de mudança, que é o da alquimia genética.

A epigenética é um termo da biologia que se refere às modificações do genoma que não alteram a estrutura sequencial do ADN; essas alterações genéticas são causadas por padrões comportamentais e contexto social, influenciando a forma como os genes são expressos e inibindo outros de se manifestarem: “Estas variações envolvem hábitos da vida

e o ambiente social em que uma pessoa está inserida e conseguem introduzir pequenas mudanças químicas que envolvem e controlam a transcrição do ADN, modificando assim o funcionamento dos genes.”⁵¹⁵ A autora apresenta como ilustração figurativa o conhecido fenómeno de metamorfose da lagarta. Esta sofre uma transformação física, mas o seu código genético não se altera.

Duas ilacções são permitidas. Por um lado, reforça-se a hipótese de que a tendência para a evolução está inscrita nos nossos genes. Paralelamente, o conceito de herança epigenética, que consiste na possibilidade das experiências parentais se transmitirem aos descendentes e que não ocorre através do ADN, assegura que a mudança se efectue ao longo das gerações. A mudança individual ultrapassa os limites culturais, mas é orgânica, biológica.

Dados científicos provam que a prática do *Yoga* inibe genes associados à depressão, *stress*, envelhecimento, estados inflamatórios, e activa outros genes associados ao bem estar: “Mas só há pouquíssimo tempo é que se descobriu que a maioria dos efeitos do *Yoga* se deve ao impacto que o *Yoga* tem na nossa expressão genética. Acentua genes que estão associados ao bem-estar e à saúde e reprime outros que estão associados a doenças e ao mal-estar. Por outras palavras, o *Yoga* age através de mecanismos de epigenética.”⁵¹⁶

Estas evidências científicas de que o *Yoga* transmuta o nosso ADN possibilitam uma nova leitura do mítico relato de que um dia, um peixe, Matsyendra, ao ouvir os ensinamentos de Shiva alterou o seu ADN e se transformou num ser humano. A evolução que o *Yoga* proporciona é ilimitada.

A meta do *Yoga* é a Iluminação, atingir a Consciência Cósmica. O pensamento ecológico e respectiva acção ecológica são uma exigência do pensamento e teoria do *Yoga* e do *Sámkhya*.

⁵¹⁵ Lima, Ana, “Os efeitos do *Yoga* no nosso ADN”, *Revista Om Yess - Yoga é saúde e samadhi*, Confederação Portuguesa do *Yoga*, 2018, pág. 8

⁵¹⁶ Idem ibidem

7.2. Não se trata de renunciar ao mundo, ou de o negar, porque o mundo, para o *yogi*, já se transformou.

“Absorvido em contemplação, o Yogi oferece a sua contribuição à criação.”⁵¹⁷

O âmago deste capítulo resume as nossas considerações sobre a controvérsia da continuidade, ou não, da realidade fenoménica em *keivalya* e do estatuto da Natureza que é transcendida no processo *yogi*,⁵¹⁸ o que lhe parece conferir um valor negativo incompatível com a necessidade ecológica de preservação da natureza pelo seu valor intrínseco.

O *Sámkhya* declara inequivocamente o sofrimento universal. É porque há interdependência entre os fenómenos cósmicos que a dor existe (*adhibhaudika*).⁵¹⁹

Ora, “Libertação significa separação da interdependência.”⁵²⁰ Assim, a felicidade a que cada criatura aspira é a realização da harmonia cósmica, só possível no estado de *avyakta*, fora da influência dos *guna*. O conhecimento dos princípios pelo processo de discriminação torna possível a transcensão de todas as produções cósmicas – o corpo, as emoções, a mente e inclusive a noção do todo cósmico, tal como é referido em *Sámkhya Káriká*, 64, onde Íshvara Kṛṣṇa refere que pela prática assídua (*abhyása*) e o desapego

⁵¹⁷ Thoreau, Henri David, “The Correspondence of Henri David Thoreau To H. G. O. Blake, Nov. 20 th 1849”, Editado por Harding W. e Bode Carl, Greenwood Press, 1974, pág. 251 cit. in Farcet Gilles, *Henry Thoreau l'éveillé du Nouveau Monde*, cap. I, pág. 39

⁵¹⁸ Bernah considera duas linhas de pensamento na Índia: os filósofos que consideram que há uma “(...) espécie de unidade orgânica subentendendo todos os fenómenos empíricos e aqueles que insistem na transcendência ou extinção do fenomenal.” Barnhart Michael G.M, *Ideas of nature in na Asian context*, pág.3

⁵¹⁹ As espécies têm naturezas incompatíveis e alimentam-se umas das outras. Cada um dos nossos actos acarreta consequências boas para uns e negativas para outros. Só o simples acto de respirar já implica sofrimento para com outros seres vivos, como a morte de bactérias e microfungos. Toda a acção tem inevitavelmente os seus frutos. Mas não há acção inteiramente boa ou acção inteiramente má.

⁵²⁰ Jacobsen Knut A., *Prakṛti in Sámkhya-Yoga, Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, pág. 352

(*veirágya*) à noção de que se é algo, ou de que possui algo, surge o conhecimento livre de ilusão, puro, único.

Segundo o *Sámkhya*, é ainda necessário ultrapassar essa totalidade primordial na assumpção de um *purusha* eternamente não-activo no desdobramento da vida cósmica, o que implica ir para além do instante zero, antes do *big bang*, para lá do horizonte da *mahá shakti*, em *keivalya*. Aí, ele não será mais perturbado pela Natureza. Sim, o mundo é para ser deixado sozinho. Mas perguntamos: sozinho como?

Keivalya parece ser o culminar do processo de libertação do horizonte psicofísico. O isolamento de *purusha* envolverá a superação das marcas que caracterizam habitualmente uma pessoa: o corpo, a personalidade, a mente, a memória, a história pessoal, o contexto sócio-cultural, relacional e até a consciência intencional. Assim, os filósofos hindus foram considerados *niilistas* e o *Yoga* uma negação da vida. Reconhecemos, que, de facto, há uma negação de um certo tipo de vida, daquela que é consequente das erradas interpretações que geram aflição.

Contudo, o primeiro cuidado a ter é não menosprezar o caminho em detrimento da importância da meta. *Keivalya* é a finalidade do *Yoga* e do *Sámkhya*, mas é pela prática, pelo caminho (*márga*), que a realizamos: «Pelo yoga poder-se-á conhecer o yoga. O yoga implementa-se a partir do yoga. Aquele que não desfalece no yoga deleita-se longamente no yoga.»⁵²¹ Sendo assim, é desaconselhável cingirmos a análise desta temática à natureza de *keivalya* sem a consideração das implicações éticas e ecológicas do processo que a ele conduz.

O *Yoga* não é apenas uma teoria da libertação, mas uma *práxis* filosófica integrativa e completa que inclui todas as facetas do ser humano (corpo, energia, emoções, mente e supra-mental). Só assim se compreende porque *Mahá rshi Patañjali* estruturou o *darshana* em vários degraus ou aspectos, visando regularizar a vida física, energética, emocional, mental, espiritual, ética, social e cultural, promovendo uma maior consciência e manutenção da ordem cósmica (*rta*), que contrabalance, nas palavras de Whicher, a

⁵²¹ Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yogabháshya de Vyása sur le Yoga Súra de Patañjali*, pág. 247

desintegração inerente ao *samyoga*, “(...) consentindo um alinhamento correcto entre estes dois princípios.”⁵²² Ou, no entendimento de Burley, uma separação radical dos princípios metafísicos.

Apesar das diferentes hermenêuticas já por nós expostas acerca da natureza de *keivalya*, afirmamos que ambos os autores certamente concordarão, no entanto, que no processo, a vivência *yogi* tratou dos mal-entendidos, das distorções que resultam das falsas identificações entre *purusha* e *prakrti*; que algo se transformou.

Para ambos os filósofos, o estado de isolamento é o resultado de uma longa e gradual transformação epistémica pela qual o *yogi* integrou plena e harmoniosamente a dimensão *prakrtica*, todo o aparato psíquico das sensações, percepções, ideias. Há um aumento dos poderes buddhicos da virtude que lhe concedem um conhecimento *sattvico* acerca de tudo⁵²³ em todos os tempos.

Pela gradual superação das raízes das aflições, das interpretações erradas enraizadas na ignorância, da desarmonia e do conflito que caracterizam a condição desintegrada com que o indivíduo habitualmente se posiciona relativamente a si, aos outros e ao mundo, desse desalinhamento referido por Whicher, o *yogi* vai conquistando uma correcta e pacífica conexão com a Natureza e a sociedade: “Tendo realizado aquele nível de conhecimento discriminativo (*prajñá*) dum ‘comportamento-verdadeiro’ (*rtambhará*), o *yogin* compreende a ordem natural (*rta*) da existência cósmica, ‘unificando-se’ e encarnando essa ordem.”⁵²⁴

⁵²² Whicher Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. VI, pág. 280

⁵²³ Yoga Sûtra, 3.54: तारकं सर्वविषयं सर्वथाविषयमक्रमं चेति विवेकज्ञं ज्ञानं

Tāraṁ sarva-viśayaṁ sarvathā-viśayaṁ akramam cheti viveka-jñam jñānam

De acordo com este *sûtra*, o tempo limiar é abolido, assim como o espaço; e a libertação surge do conhecimento discriminador sobre todos os objectos simultaneamente. Ou seja, *jñāna* é omni-objectivo e omni-temporal.

⁵²⁴ Whicher Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. VI, pág. 280

Os dois filósofos concordarão também que a disciplina do *Yoga* garante uma transformação cognitiva e ética: atenua, diminui e finalmente extingue os *klesha*, aumentando gradualmente os *samskāra* positivos (*aklishta*, não aflitivos) das sábias virtudes da benevolência (não-violência - *ahimsā*), amizade, compaixão, reverência, respeito pela vida como um todo e gratidão; esses *samskāra* de natureza *sattvica* - fruto do discernimento - condicionam positivamente a actividade da mente e o comportamento.

Estes super-*samskāra*, na terminologia de Beverley Foulks, reforçam a possibilidade de uma acção livre no interior da manifestação fenoménica. Através desses super-*samskāra* gerados em estádios elevados de *samādhi*, o *yogi* torna-se cada vez menos escravo de si mesmo, das suas projecções mentais, medos, sombras, ilusões, compreendendo e integrando o que aparentemente é distinto de si, gerando uma compreensão clara das relações causais e do modo de ser das entidades.

O conhecimento de *vivekakhyaṭi* proporcionado por *samprajñāta samādhi* e posterior transcendência em *asamprajñāta samādhi*, esgotou as raízes dos *klesha* (aflições) e *abhimāna* foi superado. Uma *buddhi* *sattvica* no seu mais alto nível de pureza é análoga a *purusha*, de modo que não há mais forma de radicarmos o princípio da nossa identidade nos *vrtti*, no ego e elaborarmos percepções ilusórias.

Através do *Samādhi*, o *yogi* iluminado escapa da roda *sat kārya vāda*, as suas acções não produzem efeito, não são brancas, nem negras. O facto do *yogi* realizado não agir *samsaricamente* pressupõe o desapego aos frutos egóicos das suas acções, o difícil *īshvara pranidhāna* que resulta de um aumento da consciência/ conhecimento do *yogi*, como acentua Vyāsa no seu comentário ao *Yoga Sūtra*, I.16: “Este desapego é o nível mais elevado do conhecimento.”⁵²⁵

Pelo método de *vrtti nirodha*, o eu empírico/ conceptual, que se apresenta como separado do mundo, revela-se como ilusório. Reforçamos que o estado de *samādhi* prevê uma Consciência Ecológica Cósmica, no sentido da vivência de uma totalidade conectiva no interior da unidade de *prakṛti*. Uma identidade transpessoal garante uma integridade ética

⁵²⁵ Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yogabhāṣya de Vyāsa sur le Yoga Sūtra de Patañjali*, pág. 63

relacional com toda a sua dimensão e uma pacífica interconectividade com o mundo como um todo. É possível alcançarmos em vida um estado de libertação que inclua uma Consciência Ecológica Cósmica, o que está de acordo com os fundamentos da filosofia ecológica actual padronizada pelos princípios da Ecologia Profunda. Essa Consciência Ecológica Cósmica implica o processo de identificação com o maior número de seres da vida, tais como plantas, animais, pessoas, rios, árvores e outros, só possível pela compreensão de que todos somos um, ou seja, da interconectividade relacional entre todos: “A fraternidade não se reduz à comunidade dos homens, ao seu ambiente mais imediato. Estende-se até às estrelas mais longínquas.”⁵²⁶

Assim, o isolamento do *purusha* vai-se realizando através (pelo processo) da santificação da vida em todas as suas expressões, como partícula e onda, nas partes e no todo, pela profunda e contínua concentração que lhe proporciona o conhecimento da simultaneidade e interconectividade de tudo, de todas as possibilidades manifestas ou não, numa abertura infinita da visão iluminada.

Prajñá, condição para *keivalya*, implica auto-exigência, auto-conhecimento, transcendência sobre um ego empolado e fechado sobre si mesmo e requer, ao invés, um aumento da responsabilidade perante nós próprios, a sociedade e a Natureza, nomeadamente, sobre a necessidade de proteger qualquer ser vivo.

“Podem os *gunas* cessarem de funcionar num estado de ignorância e conflito na mente? (...) Podemos viver, de acordo com o Yoga de Patañjali, num encarnado estado de liberdade?”⁵²⁷ Respondemos que sim. A via do *Yoga* não é a da morte do nosso ser psicobiofísico, apenas a morte de uma certa forma de sermos humanos; não implica a nossa negação enquanto seres concretos, históricos e sociais. Haverá certamente um tempo em que o *yogi* vive em dois mundos, no do *samádhi* e no de uma vida relativa enquanto ser entrelaçado, mas duas dimensões que trabalham como um só, em recíproca relação, como a

⁵²⁶ Bourne Jean-Paul, *Sabedoria Ameríndia*, Tradução Helena Moura, Edições Pergaminho, 2002, pág. 58

⁵²⁷ Whicher, *The Integration of Spirit (Purusha) and Matter (Prakrti) in the Yoga Sûtra*, pág. 39

imagem de Íshvara Krshna do cego (*prakrti*) e do paralítico (*purusha*); é por isso possível ao ser humano manter uma relação de harmonia com os outros e com a Natureza.

O retorno à origem, o retirar-se do palco das manifestações enquanto actor identificado com o espectáculo da experiência, não significa completa anulação da corporeidade do *yogi* da esfera de relação com a Natureza e as pessoas, pelo menos durante algum tempo; é necessário pressupor um momento em que *samádhi* e existência temporal/histórica/social co-existem, assim o parecem garantir os *darshana*, como já analisámos, e a exigência da tradição pedagógica do *Yoga* e dos seres iluminados se manterem encarnados para benefício da humanidade. O conhecimento tem de ser transmitido e são os mestres iluminados quem o fazem, ainda vivos.

Dessa forma, reforça-se o *Yoga* enquanto projecto de mestria,⁵²⁸ uma pedagogia, um comprometimento cívico. O propósito soteriológico justifica o compromisso pedagógico fortemente inerente ao *Yoga* e ao *Sámkhya*. Relembramos a figura fulcral que o *guru* tem nestas filosofias. A relação *guru-shishya* (mestre e discípulo) é essencial no processo de descoberta *disso* que somos. Para lá da Graça, do trabalho contínuo do discípulo, só um *guru* elevado tem a capacidade de proporcionar ou facilitar o *samádhi*. Na Índia e nestas tradições, o *guru* é considerado uma bênção para a humanidade e contribui sempre para a útil transformação pessoal e colectiva.

A sua existência iluminada é transmutada em serviço, em conhecimento, em pedra filosofal, em transmutação; o *guru* está no mundo, mas não escravizado epistemológica ou eticamente pelas suas circunstâncias. A acção do sábio *yogi* é benéfica

⁵²⁸ Um *guru* não vive isolado, mas é livre em relação, isto é, livre de apegos, aversões, aflições. Uma das representações de Shiva é sentado a meditar (*Shiva Shankara*), o arquétipo do mestre que ensina e que marca a vertente pedagógica do *Yoga*; é o método do *Guru Kulam*. Os *guru* possuem sempre um círculo interno de discípulos aos quais transmitem o conhecimento iniciático e que farão chegar esses ensinamentos aos seus estudantes. Às vezes sem palavras, outras com dissertações, imagens e histórias, bastando, muitas vezes, apenas a sua presença para que o discernimento do discípulo flua. Sobretudo, ele aprende pelo exemplo. Recordamos uma pequena história da tradição hindu: dois estudantes aguardavam sentados no alpendre da casa dum Mestre. Um deles disse: ‘Também vieste como eu ouvir os ensinamentos do Mestre?’ O outro responde: ‘Não, vim apenas ver como anda as suas sandálias.’

para todos porque só este pode agir de acordo com a sua natureza realmente desapegada e livre, não manipulado pelos *klesha*.

O *yogi* pode assim experimentar emoções, participar activamente na vida social sem que isso comprometa a sua identidade. A sua liberdade é uma emancipação corporizada, encarnada à luz do *purusha*: “Concluo assim que não há razão para que o libertado yogin não seja representado como uma pessoa vital, criativa, profunda de ideias, empática, equilibrada, feliz e sábia. Tendo adoptado uma orientação integrativa para a vida, o ser iluminado pode empreender uma transformação, enriquecimento e enobrecimento do mundo”.⁵²⁹

Desse modo, há uma dimensão de liberdade que se instaura na relação do sábio mestre, do *yogi*, com o mundo, salvando-o, isto é, libertando-o pela sua presença iluminada. Ele concilia sabiamente ilusão com Iluminação: o tempo e o espaço são fenómenos do Absoluto Incondicionado, são aparições, aparências, mas se não houvesse o tempo, a dor, a dúvida, não seria livre de fazer, de querer fazer a experiência do Absoluto no *samádhi*.

No pensamento indiano não há hiato entre teoria e prática, conhecimento e acção, metafísica e ética. Para a questão ecológica, esta tese é determinante, pois o que interessa é o processo, mais do que apresentar uma análise da realidade última, dualista ou não: “Passar ao mundo do Real não significa, assim, deixar para trás o mundo do Relativo.”⁵³⁰ Não se trata de renunciar ao mundo, ou de o negar, porque o mundo, para o *yogi*, já se transformou. O *samádhi* atinge-se neste aqui, mesmo que isso implique uma certa forma de se morrer, justamente, para este mundo.

O processo para o *samádhi* proporciona uma saudável integração na rede samsárica, o que reafirma a nossa convicção de que estes *darshana* têm um ecológico potencial transformador. Com o seu equilíbrio e recto conhecimento, o *yogi* “(...) empenha-se nas

⁵²⁹ Whicher Ian, *The Integrity of the Yoga Darshana, A Reconsideration of Classical Yoga*, cap. VI, pág. 293. Neste contexto, Whicher considera que o dualismo com que se apresenta a filosofia *Sámkhya* tem um cunho pedagógico e provisório. O conhecimento discriminador refere-se a níveis epistemológicos de percepção e conhecimento, não a níveis ontológicos.

⁵³⁰ Idem, *ibidem*

‘modificações da natureza’, considerando-as como a continuação do espectro da consciência que se estende da matéria ao espírito.”⁵³¹

A questão se em *keivalya* o mundo desaparece é interessante e justa mas sobretudo do ponto de vista académico, pois tudo leva a crer que o *yogi* no seu processo de purificação assume realmente o seu lugar e papel no mundo, mas não escravizado pelos *vr̥tti* das emoções, pensamentos, apegos, aversões, relacionamentos doentios, e sendo, acima de tudo, consciente da sua não-separação face à vida cósmica.

Se *keivalya* é o destino final do *yogi*, não o sabemos. Realmente, o que acontece em *keivalya* não o sabemos claramente, apenas compreendemos que estamos a caminho e que o *Yoga* é uma via emancipadora de ilusões e que permite um compromisso activo com toda a vida do cosmos: “O destino final não está somente para além das palavras, mas para além de toda a experiência e assim nada de inteligível pode ser dito acerca disso.”⁵³²

A prática do *Yoga* tem consequências éticas/ ecológicas inexoráveis. No processo para *keivalya*, o *yogi* enraíza-se num corpo e num mundo. E é assim situado que se liberta em vida. Não se pode atingir *keivalya* violando, mentindo, é incompatível com o conhecimento *sattvico*. Não há *samādhi* sem consciência ecológica, não há *samādhi* maltratando a Mãe Natureza. Antes de se atingir o *samādhi*, já a relação entre o *yogi* e a Natureza se pacificou.

O *Yoga* e o *Sámkhya* pelos seus princípios, método e finalidade, são vias ecológicas fundamentais para a reformulação do paradigma filosófico, social, cultural e ecológico da actualidade.

⁵³¹ Lidke Jeffrey S., “Toward a Theory of Tantra-Ecology”, Chapple Christopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, pág. 125

⁵³² Burley, Mikel, Burley, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, Londres, Routledge Edições, 2012, pág. xi

CONCLUSÃO

“O pensamento faz o homem; o homem, a civilização. Existe uma poderosa força de pensamento por trás de cada acontecimento na vida e na história do mundo. (...) Como construir uma Nova Civilização? Gerando uma nova força de pensamento.”⁵³³

“É nas utopias de hoje que estão as soluções de amanhã. A primeira utopia é de incarnarmos em nós mesmos, porque a mutação social não se fará sem a mudança dos humanos.”⁵³⁴

O estado do mundo é uma caixa de *pandora* em todas as áreas da experiência humana e planetária. Mas ainda nos resta a esperança de saber que o génio humano é capaz de gerar soluções e que a partir do momento em que compreendemos a necessidade de um novo rumo civilizacional, a possibilidade de metamorfose cresce: “O sobressalto salvador só pode vir de uma imensa revolução das nossas relações com o homem, com os outros seres vivos, com a Natureza.”⁵³⁵

Não se trata de um saudoso retorno à ideia romântica dum estado edénico perdido, primevo e inocente, mas de uma ânsia concreta e legítima que surge das forças do inconsciente - uma vontade de vida, de saúde; da nossa inteligência; e da nossa responsabilidade, como diria Hans Jonas, pelas gerações futuras perante a ameaça de não haver futuro. Por isso, é necessário abandonar o antropocentrismo e a instrumentalização positivista e técnica da Natureza.

⁵³³ H. H. Svámin Shivánanda Sarasvatí, *O poder do pensamento pelo Yoga*, pág. 115

⁵³⁴ Rabhi, Pierre, “Charte Internationale pour la terre et l’humanisme Quelle planète laisserons-nous à nos enfants? Quels enfants laisserons-nous à la planète?”, *Vers la sobriété heureuse*, pág. 143

⁵³⁵ Morin, Edgar, *O pensamento ecologizado*, pág. 25

Esta mundivisão, como sabemos, trouxe consequências catastróficas para a Terra e seus habitantes: “Se existisse um parlamento das criaturas vivas, a sua primeira decisão poderia bem ser a de votar a extinção dos humanos, seres demasiado perigosos para que se tolere por mais tempo a sua presença. Somos a vergonha do mundo, a sua incarnação demoníaca. Nós somos a violação dos aspectos mais sagrados da Terra.”⁵³⁶ Ou ainda, nas terríveis palavras de desespero de Bill Mckibben (1990): “O amor à natureza não tem futuro.”⁵³⁷

Porque nos afastamos de nós mesmos? Porque estamos tão doentes? Uma das razões será certamente porque estando em guerra com a Natureza, estamos em guerra connosco próprios. Suspeitamos dela: exploramos, desapropriamos, esgotamos. A terra, os rios e o ar foram envenenados, florestas queimadas. Raças de animais foram e são a cada dia extintas. Os animais são objectos, coisas insensíveis, escravos do nosso gozo, apetite e violência. Vivemos desconectados da Natureza, escondidos, desconfiados, resguardados em ares condicionados, *bunkers* de cimento, jardins reservados, luzes artificiais, aromas químicos. Porque preferimos betão à erva fresca e aromática dos canteiros? Que aconteceu ao sentido do belo e à simplicidade?

Reduzimos os elementos naturais e essenciais como a terra, a água, o fogo, o ar e o éter a valores comerciais e de comodidade: engarrafamos a água, defendemos a sua privatização, prendemos o ar em máquinas que nos fazem mal à saúde. As árvores foram substituídas por estradas e os quintais por garagens. Fomos esquecendo que a Natureza não é uma pintura, não é um objecto, não está lá fora. A natureza é Vida, está viva.

O sofrimento não é apenas apanágio da Natureza, mas porque são dimensões reflexas, afecta a vida social: guerras, genocídios, exploração humana, nacionalismos e fundamentalismos, repressão feminina, escravatura, pobreza extrema e outras catástrofes sociais caracterizam a *kali yuga*, a era da decadência dos valores e a possibilidade de todas as atrocidades.

⁵³⁶ Berry, Thomas (1991) cit. in Sheldrake Rupert, *L'âme de la nature*, pág. 226

⁵³⁷ Idem, *ibidem*, pág. 226

O nosso modo de vida actual distancia-nos da natural conexão com o meio ambiente que a Ecologia Profunda e o *Yoga* descrevem. Não é o mundo que está doente, mas a nossa forma de pensarmos e de nele vivermos.

O sentimento de indignação surge como uma inevitabilidade face ao estado doentio da forma como nos organizamos no mundo. À indignação sucede frequentemente a revolta mas também a indiferença que funciona como uma muralha de defesa; sentir é sucumbir: “(...) comemoramos a queda dos muros, outros são construídos sob os nossos olhos, depois de terem sido edificados nos nossos corações.”⁵³⁸ Como é que a nossa sensibilidade cegou face a todas as misérias e sofrimentos que infligimos às criaturas humanas, não humanas, ao belo Planeta verde e azul?

Mas esta insatisfação tem também o condão de nos conduzir à procura de soluções criativas e de um novo rumo. O *Sámkhya* afirma que são as próprias condições existenciais dolorosas que impelem a procura da libertação/verdade/Iluminação. Actualmente os acontecimentos radicalmente chocantes que se sucedem a um ritmo inesperado, provocando um misto de estupefacção e dor, podem ser a faísca para um despertar da compaixão e da sabedoria colectiva, pelo menos enquanto não são mediatizados e relativizados pelos mecanismos da sociedade do espectáculo.

Numa época de crise, a possibilidade da transformação é mais visível e premente. A espécie humana tem o benefício de poder alterar rapidamente o seu comportamento (não está dependente de uma lenta maturação biológica), circunstância que é uma vantagem evolucionária face a outras espécies. A evolução não é uma complexificação linear e crescente. Na biologia ou nas ciências sociais, pontos críticos podem gerar a transformação rápida de todo o sistema. O que não é estranho à teoria do campo mórfico, proposta pelo biólogo inglês Rupert Sheldrake.⁵³⁹

⁵³⁸ Rabhi, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, pág. 129

⁵³⁹ Os campos mórficos são estruturas espaço-temporais que influenciam a forma e o comportamento de diversos sistemas como átomos, órgãos, ecossistemas, sistemas solares e planetários, ou sociedades. Todos os elementos de cada sistema articulam-se através de uma rede de informações. O conhecimento adquirido por alguns propaga-se, como uma ressonância (dita mórfica), torna-se património colectivo, provocando

Segundo Riane Eisler, vivemos um momento de caos com todos os problemas criados pelo sistema em vigor: colapso ecológico, económico, social, educacional, filosófico. Os pontos críticos neste sistema permitem uma mudança de linha histórica com a implementação de novos paradigmas, tal como outrora, noutros tempos críticos, já se passou. Através da sua teoria da “Transformação cultural” explica como se pode potencializar positivamente um ponto crítico no desenvolvimento histórico e torná-lo verdadeira possibilidade de, conscientemente, mudarmos de paradigma.

Assim faz ainda maior sentido afirmar que a revolução em curso neste 3º milénio começa pelo indivíduo, mas rapidamente se tornará colectiva, numa interioridade que se manifestará em objectivas transformações jurídicas, institucionais, económicas e sociais.

Este é o tempo de todas as crises, o tempo dos corajosos. Daqueles que ainda acreditam que o ADN humano é viável através de uma profunda revolução interior e pacífica, de uma mudança de paradigma geo-sócio-cultural, político e tecnológico que exige uma mudança na nossa relação com a Terra, ou seja, mudar o nosso modo de vida: “Esta atitude é acompanhada por um espírito de arrependimento, uma nova forma de apreensão das coisas, uma metamorfose do coração.”⁵⁴⁰

A necessidade espiritual, hoje em dia, à margem das grandes religiões, encontra na Ecologia e nas disciplinas contemplativas, sólidas e antigas, uma possibilidade de realização, incarnando em nós mesmos a mudança que queremos ver no mundo: “Uma nova ética se impõe, a de uma ecologia espiritual, uma «metaEcologia», uma via aberta ao futuro, que integra os dados adquiridos das grandes correntes espirituais com os mais recentes e universais da ecologia.”⁵⁴¹~

um aumento de consciência que é compartilhado por toda a espécie. Segundo esta teoria, seria mais fácil aprender o que outros já aprenderam, o que significa que, se uns poucos mudarem, facilitarão a mudança de muitos. Esta concepção reforça a responsabilidade de cada um, pois as nossas acções, de facto, poderão influenciar mais do que supomos.

⁵⁴⁰ Sheldrake, Rupert, *L'âme de la nature*, pág. 228

⁵⁴¹ Pelt, Jean-Marie, *L'Homme Renaturé*, pág. 1002

A visão científica actual da natureza *Gaya* (porém ainda com alguma tendência humanista), promoveu já um aumento da consciência ecológica em detrimento da anterior mundivisão antropocentrada e mecanicista, contribuindo grandemente para o renascimento de uma visão holística, ecocêntrica e ecocósmica.⁵⁴²

O movimento ecologista recentra-nos, auxilia-nos a lembrar de onde vimos, de onde vêm os nossos alimentos, as nossas matérias-primas, de como estamos dependentes do verde clorofila das árvores, dos rios; a biologia evolucionista ajuda-nos a recordar a nossa origem comum com o conjunto dos seres vivos, colocando, paralelamente, a questão de partilharmos um destino comum: a ameaça sobre o futuro do Planeta afecta todos os ecossistemas, todas as formas de vida terrestre e a própria Terra.

O princípio da interdependência de todos os seres vivos alertando para a importância de cada elemento para a vida do todo, pode ajudar a aumentar uma nova perspectiva de solução geo-sócio-política. O biocentrismo⁵⁴³ e a defesa de um maior igualitarismo biocêntrico, é uma das consequências desta constatação do mutualismo biológico.⁵⁴⁴

⁵⁴² "Temos um ancestral em comum com cada uma das espécies de animais e plantas do planeta. Sabemos disso porque alguns genes são reconhecivelmente os mesmos em todos os seres vivos, sejam eles animais, plantas ou bactérias. Acima de tudo, o próprio código genético — o dicionário com base no qual todos os genes são traduzidos — é o mesmo em todos os seres vivos que já examinamos. Somos todos parentes. A nossa árvore filogenética inclui primos óbvios como chimpanzés e macacos, mas também camundongos, búfalos, iguanas, cangurus, lesmas, dentes-de-leão, águias, cogumelos, baleias, vombates e bactérias. Todos são nossos parentes. Sem exceção.", Dawkins Richard, *A Magia da Realidade*, Companhia das Letras, São Paulo, 2012, cap. 2, pág. 29

⁵⁴³ Segundo o modelo Kenwilberniano, o ser humano é constituído por diversas camadas: biosfera, noosfera, teosfera, nomeadamente correspondentes ao corpo, mente, alma/ espírito. A mente transcende o corpo e inclui-o, assim como a noosfera inclui a biosfera: "Assim, *não* é verdade que as mentes humanas (noosfera) constituam uma parte da natureza (biosfera), mas sim o contrário." Wilber, Ken, *Uma Teoria de Tudo*, cap. 5; pág. 159. Segundo ele, a Ecologia Profunda acaba por ser reducionista ao limitar a rede de interdependências da vida à biosfera.

⁵⁴⁴ A Natureza é a nossa mãe comum que trata todos da mesma forma, nos alimenta independentemente de sermos ricos, pobres, bons ou cruéis, humanos ou não, contrariando o modelo antropológico actual baseado em distinções de superioridade e inferioridade. Essa hierarquia dos seres conduziu ao especismo e ao

Tudo está pleno de vida e esta mantém-se pelo equilíbrio dos diferentes ecossistemas; não somos separados ou autónomos, toda a vida da Natureza palpita em cada uma das nossas células e o que pensamos influencia o devir cósmico: Não se trata de “(...) pensar no Planeta, mas de pensar enquanto Planeta.”⁵⁴⁵

Pouco a pouco, apesar das catástrofes ambientais e sociais, assistimos a mudanças subtis, mas decisivas: a tendência para aliar o estudo intelectual das ciências naturais com o trabalho de campo, incrementando-se o contacto directo com os animais e plantas; o aumento da qualidade da relação com os animais domésticos e com as plantas, mesmo a nível da *polis*, estabelecendo-se uma maior compassiva familiaridade com estes seres vivos que conduz à constatação da sua senciência; a maior desconfiança face ao capitalismo e o surgimento de formas alternativas de sistemas económicos; as relações sociais deixaram de ser compreendidas no quadro conceptual da lei do mais forte, reforçando-se as teorias do apoio mútuo, a força das pequenas comunidades e a auto-gestão comunal; o alastramento de novos movimentos culturais, as medicinas alternativas tradicionais, os inovadores métodos de produção agrícola, a divulgação e adesão do vegetarianismo e veganismo, as pedagogias holísticas e por aí adiante. Tudo ferve na mudança.

E, finalmente, está em curso uma revolução na forma como valorizamos a nossa vivência directa com a vida natural que compele à revalorização da experiência do sagrado da Natureza: “A majestade e beleza do nosso mundo natural é inevitável se simplesmente nós escolhermos estar na presença das suas extraordinárias manifestações.”⁵⁴⁶

A constatação de que só há Vida-em-conexão nasce do contacto íntimo, directo e intuitivo com o mundo da floresta, dos rios, dos desertos, dos pores-do-sol, estrelas, rios, vento, do restolhar do trigo e do calor da seara, do deserto, da boca da noite que engole todas as distinções, ursos, penhascos, tartarugas e vulcões, o bambu flexível, a esperança de uma

holocausto dos animais e também ao sofrimento humano pelas distinções hierárquicas da cor, classe, sexo, etnia, religião.

⁵⁴⁵ Pelt, Jean- Marie, *L'Homme Renaturé*, pág. 987

⁵⁴⁶ Jeffrey S. Lidke, “Towards a Theory of Tantra-Ecology”, pág. 140

aurora; nadar, contemplar o céu, dormir ao ar livre, caminhar sobre a terra descalço são vivências facilitadoras de um despertar da consciência ecológica.

O que acontecerá quando reaprendermos a respirar ar puro, a alimentar-nos do melhor que a Natureza nos dá, no seu tempo certo, sem violência, a re-aprender o sabor próprio de cada alimento; que acontecerá quando nos relacionarmos com os elementos de que somos feitos, terra, água, fogo, ar e éter e recuperarmos os aromas dos caminhos das florestas? Quando deixarmos de querer acumular e produzir toneladas de lixo, nos sentarmos resistentemente no chão da terra, olharmos as estrelas, abraçarmos os animais, sossegar os nossos ímpetos de fazer, para nada fazer, nada produzir, a não ser escutar o silêncio que subitamente se fará música? O que sucederá quando optarmos por criar harmonia em vez de aceitarmos o confronto dos nossos egos? O que iremos descobrir quando o burburinho mental se aquietar como as águas de um lago, quietas e cristalinas, como a chama da vela num lugar onde o vento não chega?⁵⁴⁷

Perante a contemplação da Natureza sentimo-nos enraizados no vasto processo da vida: “Então, não nos sentimos mais sozinhos, separados. Talvez continuemos a pensar como um ocidental, mas, ao mesmo tempo, sentimo-nos como um hindu ou um budista.”⁵⁴⁸

A crise que vivemos traduz uma época de transição que diz respeito à transformação da nossa experiência de vida e da forma como a humanidade se relaciona com o Planeta Terra e cada um consigo próprio. Segundo Charles Eisenstein, este é um tempo de “transição entre mundos (...).”⁵⁴⁹ Os nossos habituais modos de pensar e de agir já não fazem mais sentido e nem são eficazes. A transformação é gradual e difícil. Este é o tempo que inaugura a história do *entre-ser*, da interconectividade, da reunião, a era ecológica, a *satya yuga* que dá respostas completamente diferentes das anteriores eras da separação.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Conforme o *Bhagavad Gítá*, cap. VI.19

⁵⁴⁸ Idem, *ibidem*, pág. 908

⁵⁴⁹ Eisenstein, Charles, *The more beautiful world our hearts know is possible*, pág. 8.

⁵⁵⁰ No antigo paradigma valoriza-se a avançada tecnologia; no novo, a noção de uma vida mais simples implica a re-dignificação das tradicionais actividades humanas: costurar, jardinar, cozinhar, fazer serralharia, mecânica, carpintaria, olaria, jardinagem, bio-agricultura. A monocultura, como o cultivo sistemático de

A Ecologia Profunda permite, justamente, face aos evidentes dolorosos desastres, uma “insurreição das consciências”,⁵⁵¹ nas palavras de Pierre Rabhi, que fomente novos comportamentos fundados em valores de respeito e justiça cósmica. Um novo modelo de sociedade é possível aliando a inteligência à generosidade, que é uma capacidade natural do ser humano. Segundo este autor, a *sobriedade feliz*, ou seja, a moderação dos desejos de posse, permitir-nos-á exercer autonomamente o livre arbítrio (não manipulado pelos padrões individuais e sociais de natureza aflitiva) e optar por formas de vida mais simples e sustentáveis por não estarmos absolutamente dependentes do sistema monetário estruturador das doentias relações sociais contemporâneas.

No entanto, também as contradições, os retrocessos, as *aporias* e as decepções desenham esta época: “Mas o novo mito ainda não está formado. Nós permaneceremos algum tempo no espaço entre histórias.”⁵⁵²

Para a promoção de um desenvolvimento da consciência, muitos são os autores que defendem uma “Prática Transformativa Integral”,⁵⁵³ que desenvolva todos os aspectos do nosso ser físico, emocional, mental, espiritual, na sua relação com a cultura e a natureza: “A minha tese é simplesmente a seguinte: a espiritualidade profunda envolve *a investigação*

um só produto e a padronização de hábitos a nível planetário (a mesma roupa, as mesmas lojas, a mesma arquitectura) é substituída pelo valor da diversidade cultural e da biodiversidade. Assistiremos a um retorno ao campo e às pequenas comunidades. O utilitarismo e a obsessão pelo crescimento económico tornaram o nosso Planeta mais feio e, pior, colocaram-no em risco de morrer.

A globalização económica é substituída pela sustentável economia local, assente em relações de proximidade. Os alimentos estarão livres de químicos, serão mais pequenos, mas menos tóxicos, teremos mais tempo, menos cidades, mas mais comunidade. As decisões políticas e judiciais representativas passarão à democracia directa. No paradigma antigo, o critério de verdade reduzido ao método científico tornar-se-á mais abrangente, incluindo outras formas de conhecimento (intuição, histórias, mitos, religião, etc). A cosmovisão mecanicista será ultrapassada; a Terra torna-se Gaya, um organismo vivo e dinâmico.

⁵⁵¹ Rabhi, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, pág. 132

⁵⁵² Eisenstein, Charles, *The more beautiful world our hearts know is possible*, pág. 14

⁵⁵³ Wilber, Ken, *Uma Teoria de Tudo*, cap. 7, pág. 219

directa das provas experimentais reveladas nas mais elevadas etapas do desenvolvimento da consciência (...).⁵⁵⁴

O campo da espiritualidade é o campo da sustentabilidade. A paz social e ecológica é indissociável da paz interior. Temos de fazer as pazes connosco mesmos, com as outras pessoas e com a natureza: “A poluição mental causa devastações físicas e ambientais. (...) Desarmonia, conflito e a degradação dos elementos naturais são o resultado da ganância, luxúria e raiva. A ignorância e o auto-interesse causam más acções. Todas as acções começam na mente.”⁵⁵⁵

A guerra, a violência, o militarismo, a desconfiança, o medo e a insegurança mundial têm as suas raízes em cada um de nós. Mas também as alterações climáticas, a extinção das espécies, os nacionalismos, os muros de Berlim: “A Terra-pátria está em perigo. Estamos em perigo e o inimigo, podemos finalmente compreendê-lo hoje, somos nós próprios.”⁵⁵⁶

Esperamos com este trabalho ter contribuído para demonstrar que a consciência ecológica é inerente à prática do *Yoga*, aliás, como muitos autores tendem já a defender. Laura Cornell, do Movimento *Green Yoga*, afirma: “Dado o imperativo ambiental de hoje, o processo de re-descoberta e interpretação do potencial ecológico do *Yoga* é uma tarefa de oportuno e relevante significado.”⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Idem, ibidem, pág. 129

⁵⁵⁵ Sheshagiri, Rao, *The five great elements (Pañchamahábhúta): an Ecological Perspective*, pág. 35

⁵⁵⁶ Morin, Edgar, *Planeta em perigo* in *O Ano I da Era Ecológica – A Terra depende do homem que depende da Terra*, pág. 51

⁵⁵⁷ Cornell, Laura, *Green Yoga: Contemporary Activism and Ancient Practices: A Model for Eight Paths of Green Yoga*, pág. 146. O movimento *Green Yoga* surge desta necessidade de re-interpretar o *Yoga* reivindicando a sua vocação ecológica. O primeiro item da declaração dos seus princípios afirma justamente, na mesma página: “A saúde dos nossos corpos depende do ar puro, água limpa, e alimento limpo. O *Yoga* cresceu na compreensão desta interconectividade. Historicamente, o *Yoga* desenvolveu-se no contexto de uma relação próxima com a terra e o cosmos e uma profunda reverência pelos animais, plantas, terra, água e ar. Esta reverência pela vida é a base dos ensinamentos do *Yoga* sobre *ahimsá*, ou não-violência, não-agressão e não causar dano.”

No Ocidente valorizou-se muito mais a parte física do *Yoga* em detrimento dos seus valores éticos e espirituais, o que levou ao esquecimento do potencial de sabedoria ecológica inerente às suas histórias, *purána* e práticas que envolvem sempre elementos da natureza, como as plantas, o sol e a lua, as estações do ano, pois o *yogi* sabe que é seguindo a Natureza⁵⁵⁸ que realiza a obra alquímica, compreendendo e usando os ritmos internos e externos, unos.

O *Yoga*, enquanto prática meditativa tradicional, assegura o contacto directo com a natureza íntima da mente aumentando a capacidade de não nos identificarmos com o nosso ego (corpo, energia, emoções, mente), ultrapassando a experiência do senso comum de sermos apenas humanos. Somos infinitamente mais do que pensamos, menos do que julgamos. É a descoberta da vida efervescente dos ecossistemas, da biosfera, do cosmos e da rede de relações que, entrelaçando-nos, assegura a continuidade de todos os processos.

Respirar, relaxar, vivenciar *ásana*, vocalizar *mantra*, concentrarmo-nos em *yantra*, ou na brisa do vento e na maresia do mar, ou nos conteúdos mentais, nos sons internos ou no fluir da respiração, torna-nos mais flexíveis mentalmente, mais abertos a outras percepções mais subtis, afastando-nos da rigidez mental e reificação comuns. Partir do foco nos sentidos e, abstraindo-nos, passar para o conteúdo da mente e desta para a pureza da consciência, facilita a compreensão e a vivência da não-separação, libertamo-nos do antropocentrismo cultural, e, sobretudo, esforçamo-nos por viver essa constatação de interconectividade, tornando-nos capazes de uma vida conscientemente ecológica.

⁵⁵⁸ Toda a prática do *Yoga* está estruturada de acordo com os ritmos naturais. Nomeamos apenas alguns exemplos: o super *Kriyá Shanka Prakshalana* – limpeza do trato digestivo – é reservado unicamente para o início da primavera. Os *ásana* expressam figuras naturais, animais, elementos naturais. O *Geranda Samhitá* afirma que os *ásana* são tantos como as espécies de seres vivos neste universo. O *Súrya Namaskára*, a saudação ao sol, a mais antiga conhecida sequência de *ásana* e que é reconhecida por todas as escolas do *Yoga*, expressa a ancestral relação do *yogi* face às forças da Natureza. Consoante a época do ano e o conhecimento das forças energéticas nela presentes, o *yogi* estrutura os seus *sáadhaná*, os seus jejuns, as suas meditações.

Segundo Satish Kumar, esse é justamente o objectivo do *tapah*, o de realizar a “integridade”⁵⁵⁹ entre teoria e prática, entre exterior e interior, pelo cultivo da austeridade e da auto-exigência, qualidades que são intrínsecas ao *sádhaná* do *Yoga* e ao *yogi* (*tapah* é um *niyama*). É nesta questão da correlação entre teoria e prática, na qual nenhuma das partes pode ser mais importante ou independente, que reside o coração da transformação alquímica, ou seja, o início da mudança e da solução da crise.

O *Yoga* faz parte das principais tradições sapienciais que contêm uma série de práticas contemplativas que revelam uma consciência transpessoal. Reclama ser uma ciência experimental resultante da investigação e dedicação filosófica, científica e religiosa dos antigos *rshi* comprovada por milhares de adeptos ao longo destes milénios.

Tal como a física quântica, com o princípio da incerteza que nos torna no observador que condiciona o observado, convertendo-nos em co-criadores da realidade, o *Yoga* e o *Sámkhya* reforçam a convicção de que somos apenas uma auto-densificação a partir de uma onda de probabilidades; podemos, se quisermos, criar um novo ser, um novo Planeta, uma nova Consciência.

A noção de *karma Yoga*, amplamente debatida ao longo deste trabalho, vai incentivar um comprometimento ecológico face ao ambiente - estar ao serviço da paz, da harmonia, do auto-conhecimento, da Terra, faz bem à saúde global do nosso ser e é uma experiência transfiguradora. Quanto a nós, a dignidade atribuída aos *yama* e *niyama* atesta que a forma como nos relacionamos com os outros e com a Natureza não é indiferente no processo de libertação. A intenção não é a de negligenciar o mundo, pois todos os *yama* e *niyama* reforçam, justamente, qualidades empáticas e de serviço aos outros, de sacrifício, de reverência. Os *yama* e os *niyama* são o fundamento para uma ética ecológica.

Sádhaná significa ainda e sempre a prática persistente e constante de todas as disciplinas técnicas do *Yoga*. A prática do *Yoga Sámkhya* proporciona um desenvolvimento excepcional com exercícios físicos (musculares, articulares, anti-gravíticos e de controlo do movimento); com exercícios energéticos, bio-respiratórios, sonoros, de combate ao *stress*, de reforço imunitário, de controlo endócrino/hormonal e do sistema nervoso autónomo; de

⁵⁵⁹Satish Kumar, *Soil. Soul. Society a new trinity for our time*, pág. 25

estímulo artístico, de abstracção, de concentração contínua e através da intensa meditação, a descoberta da mente supracognitiva.

Os professores do *Yoga* nos seus *sáadhaná* (aulas) sugerem temas relacionados com a problemática da ecologia⁵⁶⁰, promovem práticas na intimidade da floresta, da praia, do rio; ajudam a que os alunos entendam, a partir da consciência dos processos que ocorrem no seu corpo, como estes se relacionam com os da Terra, como o nosso corpo é um reflexo dos sistemas da Terra: “Quando alguém se torna consciente dos dons do corpo, sente-se admirado com o mistério de toda a vida”.⁵⁶¹

Os *ásana* revelam a subtil ligação com os elementos (*bhúta*)⁵⁶² presentes no Planeta, nas estrelas, no nosso corpo e provam a ancestral ligação entre o *Yoga* e a Natureza: convocam-se as cobras (*bhujangásana*), as pombas (*kapotásana*), as flores de lótus (*padmásana*), as montanhas (*samána chatushpadásana* ou *adhomukhtásana*), as tartarugas (*kúrmásana*), o sol (*súrya*), a lua (*chandra*), as árvores (*vrkshásana*), os macacos (*hanumánásana*), os cavalos (*vátáyanásana*), o gafanhoto (*shalabhásana*) ou o pavão (*mayúrášana*).

A estabilidade que o grande mestre Patañjali refere na vivência dos *ásana* não é meramente física, mas mental, induzindo paralelamente no *sádhaká* (praticante), as qualidades representadas em cada *ásana* (animal, vegetal, elemental), reforçando-se assim virtudes como a coragem, a estabilidade, a disciplina, a generosidade, a força, a benevolência, a resistência, a paz, o equilíbrio, a não-violência, a flexibilidade, a alegria, o contentamento.

⁵⁶⁰ Em Portugal, a Universidade de Évora em conjunto com o *Áshrama Évora Dhyána* - Centro do Yoga da Confederação Portuguesa do Yoga, elaborou uma sondagem sobre o impacto da prática do *Yoga* na relação dos indivíduos com a Natureza/ Cosmos, nomeadamente na forma como estes a percebem. Segundo os resultados, concluiu-se que apresentavam um modo de percepção/ relação semelhante à dos activistas ambientalistas, assim como uma visão positiva da Natureza.

⁵⁶¹ Cornell, Laura, *Green Yoga: Contemporary Activism and Ancient Practices: a Model for Eight Paths of Green Yoga*, pág. 154

⁵⁶² Há um exercício de *Dhāraná* (concentração contínua) prescrito por *Shrí Patañjali* nos *bhúta*.

O *Yoga*, com as suas técnicas psicobiofísicas, revela o divino no corpo e no mundo, aumentando o respeito para com ambos. Sabendo que mundo é o corpo da Deusa-Mãe, cuidar do nosso corpo é cuidar da Natureza; a saúde corporal é um elemento necessário para a saúde individual, mas esta é saúde global, social e planetária. A ignorância face à grandeza do corpo e da sua relação com o Todo permitiu, no Ocidente, que se tornasse num ‘caixote de lixo’ – repleto de alimentos contaminados, excesso de açúcares, *fast-food*; *avidhyá* quanto à natureza da mente, provocou a sua intoxicação com pensamentos de aversão, raiva, inveja, tristeza, ressentimentos; e repetimos essa auto-negatividade, essa auto-flagelação em relação à Natureza; como acreditamos que esta é um *outro*, mutilamos, conspurcamos, abusamos do seu corpo.

O *pránáyáma* é uma oportunidade de reconhecermos a interconectividade que se expressa na partilha da atmosfera e da força vital (*prána*) que anima todo o Planeta e todos os seres vivos. Descobrimos a relação entre respiração e pensamento e como manter uma atitude mental tranquila, clara, perante nós e os outros.

Meditar é uma experiência de abertura à natureza que inicialmente percebemos como exterior, mas que com a disciplina persistente da experiência meditativa, percebemos como contígua ao universo interior. Significa sempre a quietude dos sentidos. A abstracção dos sentidos (*pratyáhára*) torna-os mais relaxados por se terem autonomizado do burburinho mental que impedia, inclusive, uma recepção do mundo mais pura, experimentamo-nos livres, ou seja, menos iludidos e apegados aos processos mentais ou aos objectos. Assim, a tranquilidade mental permite-nos despertar para a beleza do universo, tornando-nos receptivos ao presente e à presença.

As práticas do *Yoga* incluem *pújá* e *mantra* devocionais (como o *Gáyatrí mantra* que é um louvor ao cosmos), *mánasika* (projecção da consciência para o bem-estar de todos os seres) e louvores a todos os seres vivos, animais, plantas, *Gaya* e o cosmos.

O *Yoga* tradicional⁵⁶³ contribui fortemente para a transformação dos nossos padrões mentais e comportamentais, facilitando um despertar ecológico, promovendo a assumpção de uma práxis de sustentabilidade e saúde global, ajuda a contrariar a falsa percepção da separação entre nós e a Natureza e a compreensão de que as nossas acções têm consequências ambientais. Recordando as palavras de *Shrí Shivánanda Sarasvatí*, assim como adubamos os campos de macieiras, tornamo-nos jardineiros dos nossos jardins interiores, retirando pacientemente as ervas daninhas que são os nossos comportamentos radicados na ignorância, substituindo-os por padrões de conduta mais propícios à Iluminação: “Há uma visão cultural implícita no *Yoga* que é em essência a prática de viver exteriormente a Iluminação no interior do mundo quotidiano, e assim transformar o dia-a dia do mundo de *duhkha* num reino de felicidade.”⁵⁶⁴

Paralelamente, o estudo da tradição do *Yoga* e do *Sámkhya*, que nesta investigação debatemos amplamente, é fundamental para a mudança do paradigma actual, desenvolvendo o conhecimento discriminador propício à libertação e que nos conduz ao coração da transformação ecológica.

O *Sámkhya* apresenta-nos um enquadramento cósmico. Reconhece que todos estamos interconectados e limitados por uma evolução e origem comuns. Afirma que quanto maior for a nossa capacidade de nos identificarmos com o que é diverso, maior a auto-

⁵⁶³ É necessário esclarecer o que se entende por *Yoga* tradicional. Os diversos tipos de *Yoga* que foram recentemente “inventados”, principalmente na sociedade ocidental, exprimem os mesmos fracassos da cosmovisão tecnocrata, do lucro e da pressa. Espartilham o ser humano e concentram-se no desenvolvimento, o mais rápido possível, de aspectos determinados. Não há uma visão global do ser humano, não há *Darshana*, não há *guru*. Há a cultura do corpo, da pílula anti-stress “natural”, a competição, o facilitador. O *Yoga* tradicional, proveniente da Índia, assenta numa *trimúrti*: *áshrama* (o local da prática – o centro do *Yoga*), o *Darshana* (a filosofia, os princípios, o conhecimento) e o *guru* (o Mestre, o Sábio condutor que, também por *param pará* – conhecimento oral –, ensina as técnicas e os segredos iniciáticos essenciais para a evolução do *shishya*, discípulo). São nove os degraus da metodologia do *Yoga*, tal como codificado por *Shrí Patañjali Yoga Darshana*. E são 14 as disciplinas técnicas principais mais 6 complementares. O *Yoga* é complexo, como complexo é o cosmos e o ser humano, à sua medida.

⁵⁶⁴ Collins Alfred, *Darmamegha Samadhi and the Two Sides of Keivalya: Toward a Yogic Theory of Culture*, pág. 83

realização. O ego, *asmitá*, é sentimento de separação, do 'meu', 'isto', 'aquilo', 'outro', o 'próximo' e o 'afastado'. É sofrimento, doença. *Eco* é relação, fruto da compreensão de que somos mais do que um ego, de que somos o corpo da Terra, o corpo do universo, o espelho do macrocosmos.

Durante muitas décadas, senão milénios, privilegiou-se uma leitura reducionista e isolacionista do *Sámkhya* e do *Yoga*, com consequências negativas relativamente à concepção/ acção da Natureza e ao meio-social: desarmonia, desintegração, ilusão, sofrimento, cisão, falta de empatia, *niilismo*, são os adjectivos mais recorrentes quando se trata do mundo fenoménico e da relação do ser humano com a dimensão da experiência (*samyoga*). Demonstrámos que a Natureza é o único palco possível da libertação/ Iluminação, é um espelho de *purusha* e, por isso, em si, não é negativa, nem deve ser desprezada, aliás, só se atinge o *samádhi* através duma acção correcta e amorosa para com todos os seres vivos, o Planeta e o cosmos; esse comportamento não surge de uma posição teórica, apesar de a pressupor, mas da *praxis yogi* e da expansão da Consciência a ela inerente.

Ficou documentado que o conhecimento metafísico expressa-se de uma forma vivencial. *Shrí Patañjali* tem uma preocupação prática de fornecer um guia de orientação claro para o quotidiano, reforçando a possibilidade de uma convivência harmoniosa connosco próprios, os seres vivos não-humanos, os outros seres humanos, com o cosmos: organicidade, continuidade, apoio mútuo, interconexão, interdependência, empatia, serviço e reverência são o contraponto a realçar que permitirá ao *yogi*, através do conhecimento correcto (*prajñá*), incorporar a ordem cósmica (*rta*) que se presentifica em todas as cambiantes da diversidade da vida cósmica.

Cremos ter provado que é possível ler o *Yoga Súra* e o *Sámkhya Káriká* numa perspectiva epistemológica não dualista que encarcerava *purusha* na radicalidade da transcendência, da separação, do ascetismo ou da negação do valor da Natureza, assim como encontrar no *Sámkhya* a justificação metafísica para esta hermenêutica.

Assim sendo, há a possibilidade da consciência transmutada pela prática do *Yoga* se relacionar de forma *sattvica* com o mundo fenoménico; aliás, o *Yoga* e o *Sámkhya*

reconhecem a consciência ecológica como uma etapa necessária para o *samádhi*, intransponível no caminho para *keivalya*.

O *Yoga Sûtra* não é um manual de metafísica abstracta; no sentido em que indica o modo como o ser humano pode alcançar um estado de liberdade (das aflições) realizando o seu potencial criativo, integrando teoria e prática; é um caminho de vida, um método. O *Sámkhya* é para ser vivido através da sua aplicação prática, justamente, o *Yoga*. Há que valorizar sobretudo a *márga* (caminho) que se percorre “Convivendo com o seu melhor na senda da Suprema Consciência.”⁵⁶⁵

Segundo Kuhn, não haverá mudança de paradigma sem um corte radical com as metodologias do pensamento e da técnica que estruturavam o anterior paradigma. Os problemas ecológicos exigem uma acção consciente, decisiva e não auto-centrada. E imediata.

Trata-se, neste advento de uma nova era, de reunir espiritualidade e activismo. Para fundar o tempo da paz é necessária a promoção de uma nova ordem de justiça e dignidade. Esse é o sentido do movimento histórico da resistência subtil, da espiritualidade socialmente comprometida, do qual o meu mestre, H.H. Jagat Guru Amrta Súryánanda Mahá Rája, Thich Nhat Hanh, Pierre Rabhi, Pelt, Sheldrake, Paulo Borges e tantos outros, são pioneiros e grandes inspiradores: “(...) não é necessário separar o cuidado pela terra, do cuidado pela alma.”⁵⁶⁶ Trata-se agora de adubar a terra interna. Só nos transformando a nós próprios, poderemos transformar o mundo.

Esta possibilidade duma acção criativa inscrita no interior da *mahá shakti*, ou seja, no mundo tal como se nos apresenta, que o *Yoga* e o *Sámkhya* desenvolvem, justifica a afirmação de que o praticante do *Yoga* assume plenamente, sobretudo neste milénio, a sua cidadania cósmica e promove o activismo subtil pacífico na linha de *Shrí Gandhi Jí*.

Um *karma yogi* é um eco-guerreiro, um pacífico guerreiro espiritual. Não polariza acção e meditação, não se nega à acção (*sattvica*). Não se retira do mundo, não se limita à

⁵⁶⁵ H. H. Jagat Guru Amrta Súryánanda Mahá Rája, “História do Yoga, e do Sámkhya”, Curso Especial Superior do Yoga, Confederação Portuguesa do Yoga/ Yoga Sámkhya Instituto, pág. 459

⁵⁶⁶ Kumar, Satish, *Soil. Soul. Society a new trinity for our time*, pág. 25

experiência de *áshrama*, mas a importância de um *áshrama* é inegável porque contribui para uma relação interpessoal assente na escuta do outro, do respeito, da alegria, da partilha, que é depois alargado à escala planetária, sustentando uma vivência de comunidade que é uma opção de contra-cultura ao culto do individualismo anti-ecológico actual:” (...) comunidade é o antídoto ao individualismo.”⁵⁶⁷ Não se retira para as cavernas do seu *áshrama* a meditar porque, para ele, o mundo é o *áshrama*. O *yogi* participa do palco histórico conscientemente.

Com o método prescrito pelos *darshana*, os *rajásicos* - os activos - tornar-se-ão mais contemplativos e os contemplativos realizar-se-ão também pela acção. Um *yogi* será sempre um *karma yogi*, um *bhakti yogi* e um *jñána Yogi*, ou seja, acção, concentração, conhecimento e amor são inseparáveis.

E, como tal, o *yogi* tem um compromisso ecológico de sustentabilidade do Planeta e da própria raça humana que é indissociável do cuidar da sua mente, dos seus pensamentos, dos seus actos. Quando se inicia o processo de *svádhyáya* – auto-estudo –, o conhece-te a ti mesmo socrático, compreendemos que somos um contínuo de relações. Segundo o *Yoga*, não há uma separação ontológica entre os reinos dos animais, humanos ou vegetais, assim como não há fronteiras ontológicas para a consciência profundamente ecológica.

A missão actual da humanidade é a de se re-ligar com a ordem cósmica que pré-existe ao acontecimento de sermos aqui: “Compreender esta ordem, trabalhar com ela e não contra ela, isto é a inteligência.”⁵⁶⁸ Os seres humanos, enquanto providos de uma *inteligência superior*, devem tomar como sua obrigação amorosa a realização da harmonia cósmica e a protecção da Vida.

À questão de quem somos e de que tamanho é o nosso coração, o *Yoga* responde que somos tão grandes quanto a nossa capacidade de amar, que somos do tamanho do nosso amor. O *Yoga* é o caminho do *dharma* e o *dharma* é o cuidado pela Terra, a alegria e a paz. A evolução individual que o *Yoga* proporciona ajuda à evolução da espécie humana e de

⁵⁶⁷ Cornell, Laura, *Green Yoga: Contemporary Activism and Ancient Practices: a Model for Eight Paths of Green Yoga*, pág. 166

⁵⁶⁸ Rabhi, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, pág 128

todos os terráqueos. Aqueles que praticam *Yoga* descubrem a sua compassividade, curando-se e ajudando a sarar o mundo.

A evidência da interdependência cósmica e progressiva expansão do sentido do ser conduz à exigência de uma ética do cuidado e da responsabilidade correlativa da empatia. Quem ama, cuida. Só o amor gera o compromisso do cuidado e da responsabilidade.⁵⁶⁹ Não é o medo, a raiva, ou o desespero que irão promover um futuro sustentável, mas o amor. Só o amor pode garantir um futuro sustentável, isto é, um futuro: “O amor pela Natureza é o segredo para a protecção do ambiente.”⁵⁷⁰ O amor (e gratidão) é sustentabilidade.

Transformemos o banal e o quotidiano no extraordinário mistério que é haver acontecer: “Eu entendo por beleza aquela que floresce em generosidade, equidade e respeito. Só essa é capaz de mudar o mundo, porque ela é mais poderosa do que todas as belezas criadas pela mão do homem, que por mais funcionais que sejam, não salvaram o mundo, nem o salvarão jamais.”⁵⁷¹ Tornemo-nos estetas, místicos, artistas: cientistas, industriais, economistas sejam artistas! Sejam todos criativos. Honrar o Planeta é simples como fazer a correcta acção e só depende de cada um de nós.

Há uma mudança irreversível. A nossa mudança. Milhares de pessoas já decidiram que é tempo da paz e já decidiram viver em paz. Milhares de pessoas sabem que a sua família é terráquea, que o seu bairro é a galáxia e o cosmos a sua nação. Ouçamos a voz dos humanos, ela é poderosa: ‘Honremos os direitos das outras espécies, nossos irmãos terráqueos, vivamos em harmonia’!

Naess afirma-o, a ciência afirma-o, o *Yoga* e o *Sámkhya* afirmam-no: a Vida é, fundamentalmente, uma, uma. A Vida é o maior bem a preservar: o sol, as florestas, o solo,

⁵⁶⁹ “De que nos serve continuarmos a concentrar os nossos esforços nas maravilhas tecnológicas externas ao nosso alcance – do prolongamento ilimitado da vida e interligações computador/ mente, da energia ilimitada da vida às viagens no espaço intergaláctico através dos «buracos de verme» -, se tudo o que transportamos connosco é uma consciência egocêntrica e etnocêntrica? Desejamos realmente colonizar o espaço com partidários do nazismo e do Ku Klux Klan?”, Wilber, Ken, Op. Cit, pág. 170

⁵⁷⁰ K.L. Seshagiri Rao, *The five great elements (Pañchamahábhúta): an Ecological Perspective*, pág. 27

⁵⁷¹ Rabhi, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, pág. 110

as incontáveis criaturas aladas, microscópicas, os lagos, o ar, têm de ser retirados da especulação financeira e da lógica do lucro. As minorias étnicas que vivem de acordo com a simplicidade das leis da natureza devem ser protegidas dos impulsos civilizacionais mercantilistas. O ser humano com toda a sua complexidade, o seu meio natural e o também complexo cosmos, têm de ser respeitados.

Tudo o que fazemos, fazemos dentro. Se deitamos um plástico fora, deixamos dentro. Se nos intoxicamos com emoções destrutivas, de cólera, apego, aversão, para onde vão essas aflições? Para onde vão os frutos das nossas acções? Não há fora. Está tudo dentro. Podemos imaginar que lançamos para o espaço os desperdícios que não queremos, para os rios, mares, para o fundo da terra. Mas é como varrer para debaixo do tapete. Não há fora. Está tudo dentro.

“O *Yoga* conhece a relação entre micro e macrocosmos, estruturado pelo *Sámkhya*. Reconhece que somos filhos do *Meio*. Só podemos atingir o *Samádhi* respeitando o *Meio Cósmico*. Não temos como criar Vida. Seguir a Natureza é fazer obra, ajudar a manter a Obra. Nós ajudamos a criação não destruindo. Essa é a nossa missão. É preciso tempo. É preciso cuidar do corpo para ter tempo. É preciso cuidar do Planeta. Precisamos de tempo para atingir o *Samádhi*.

Viver de acordo com os princípios do *Yoga* é fazer uma vénia ao Cosmos – *Nirbíja Pújá*. Não se atinge o *Samádhi* cuspiendo na natureza, matando os animais, o ar que respiramos, explorando, ofendendo, destruindo as florestas. Só atingimos o *Samádhi* integrando-nos no Meio Criador.

Moksha dá-se na *Mahá Shakti* – em vida - e não fora dela. Na verdade, nada está fora da *Mahá Shakti*. Dá-se a partir das potencialidades criadas pela *Mahá Shakti*. Mesmo os libertos, os que atingem *Keivalya* podem, se assim o quiserem, voltar a retornar a uma existência fenomenológica, para ensinar.

A Grande Energia Multidimensional que é a *Mahá Shakti* trouxe a consciência de *Purusha*, tem o reflexo da Centelha Divina, por isso, não pode ser negativa em si mesma. Ela é o Jardim Celeste. Demorou milhões de anos para se desenvolver e condensar como

energia/matéria. Alargar a consciência é o objectivo da criação para a perceber e às suas leis. O ser em nós é a centelha de *Purusha*.”⁵⁷²

O *Yoga* é um instrumento de aperfeiçoamento da humanidade porque a faz recordar quem é e porque ter acesso ao melhor de nós é a porta para aceder ao melhor do cosmos. A transformação alquímica que o *Yoga* proporciona, esse corte com a forma *adarshana* de se viver, vai estruturar uma personalidade necessariamente ecológica.

Pelo seus princípios, método e finalidade, o *Yoga* e o *Sámkhya* são vias ecológicas fundamentais para a reformulação do paradigma filosófico, social, cultural e ecológico da actualidade. O *Yoga* e o *Sámkhya* são uma prática filosófica revolucionária para o III Milénio.

*“Os frutos da Nova Civilização merecem todos os esforços que cada um possa fazer para criá-la. (...). Este, pois, é o ideal. Que cada um se esforce por gerar uma força de Pensamento que nos leve a essa meta.”*⁵⁷³

Assim seja.

Om Namah Shiváya
Om Namah Mahá Shakti
Om Shánti

⁵⁷² Assim ouvi eu do meu *Guru Jí* H. H. Amrta Súryánanda Mahá Rája por *param pará*.

⁵⁷³ H. H. Svámin Shivánanda Sarasvatí, *O poder do pensamento pelo Yoga*, pág. 117

BIBLIOGRAFIA

Alberto Caeiro, *Obras completas de Fernando Pessoa. Poemas de Alberto Caeiro*, Edições Ática, Lisboa

Amrta Súryánanda Mahá Rája, H. H. Jagat Guru (Jorge Veiga e Castro), *Sámhya, Cosmogénese e Yoga – para além do hidrogénio*, Yoga Sámkhya Instituto, 1985

Amrta Súryánanda Mahá Rája, H. H. Jagat Guru Amrta (Jorge Veiga e Castro), *Chakra Sútra, Os Sete Chakra Principais no Yoga*, Editora Rei dos Livros, 1999

Amrta Súryánanda Mahá Rája, H. H. Jagat Guru (Jorge Veiga e Castro), *Curso Superior Especial do Yoga*, Confederação Portuguesa do Yoga/ Yoga Sámkhya Instituto, Lisboa, 2014

Amrta Súryánanda Mahá Rája, H. H. Jagat Guru, (Jorge Veiga e Castro), *Um conto de Purusha: Vendo de Cima “Netos de Abel, Filhos de Caím?”*, Parlamento Mundial das Religiões, Salt Lake City, 2015

Áranya, Svámin Hariharánada, *Yoga Káriká*, Kaivalyadhama Publicações, Lonavla, 2008

Ash David, *The New Physics of Consciousness*, Kima Global Publishers, África do Sul, 2007

Bach Richard, *Ilusões*, Tradução de Sophie Vinga, Publicações Europa-América, 1999

Biardeau, Madeleine, *L'hindouism - anthropologie d'une civilisation*, Edições Flammarion, 2015

Biswas Mukta, *Sámkhya –Yoga Epistemology*, D.K. Printworld (P) Contemporary Researches in Hindu Philosophy & Religion, nº15, Delhi, 2007

Bogdanov Igor, Bogdanov Grichka, *A face de deus*, Edições Guerra e Paz, Editores SA, 2011

Bourne Jean-Paul, *Sabedoria Ameríndia*, Tradução Helena Moura, Edições Pergaminho, 2002

Burley Mikel, “‘Aloneness’ and the Problem of Realism in Classical *Sámkhya* and *Yoga*», *Asian Philosophy*, Vol. 14, nº3, Cartax Publishing, 1989

Burley, Mikel, *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*, Londres, Routledge Edições, 2012

Callicott, J. Baird, Ames, Roger, *Nature in Asian Traditions of Thought*, State University of New York, 1989

Capra Fritjof, *O Ponto de Mutação*, Tradução de Álvaro Cabral, Editora Cultrix, São Paulo, 2006

Chapple Christopher Key e Tucher Mary Evelyn, *Hinduism and Ecology – The Intersection of Earth, Sky, and Water*, Harvard University Press, Center for the Study of World Religions, 2000

Chapple Cristopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, Contemporary Issues in Constructive Dharma, Vol. 5, Deepak Heritage, USA, 2009

Chapple, Christopher Key, *Action Oriented Morality in Hinduism* (1989), Theological Studies Faculty Works, http://digitalcommons.imu.edu/theo_fac/140

Chapple, Cristopher Key, *Disciplines and Vows (Yamas and Vratas): How the Mystical yields to the ethical in Yoga and Jainism* (2007), Theological Studies Faculty Works, http://digitalcommons.imu.edu/theo_fac/167

Collins Alfred, “*Darmamegha Samádhi* and the Two Sides of *Kaivalya*”, Chapple Cristopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, Contemporary Issues in Constructive Dharma, Vol. 5, Deepak Heritage, USA, 2009

Coomaraswamy Ananda K., *The Dance of Siva: Essays on Indian Art and Culture*, Edições Dover, Canadá, 1924 (Google books)

Cornell, Laura, “Green Yoga: Contemporary Activism and Ancient Practices: a Model for Eight Paths of Green Yoga.”, Chapple Christopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, Contemporary Issues in Constructive Dharma, Vol. 5, Deepak Heritage, USA, 2009

Daniélou, Alain, *Shiva e Dioniso – A Religião da Natureza e do Eros*, Tradução de Edison Darci Heldt, Edições Martins Fonte, São Paulo, 1989

Dasgupta Surendranath, *Yoga as Philosophy and Religion*, Motibal Banarsidass Publishers, Delhi, 2007

Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, Londres, 1992, vol. 1

Dawkins Richard, *A Magia da Realidade*, Companhia das Letras, São Paulo, 2012

Deutsch Eliot, “A metaphysical Grounding for Natural Reverence: East-West”, Callicott, J. Baird e Ames, Roger, *Nature in Asian Traditions of Thought*, State University of New York, 1989

Devall Bill, Sessions George, *Ecologia Profunda, dar prioridade à natureza na nossa vida*, Editora Sempre em pé, 2004

Eisenstein, Charles, *The more beautiful world our hearts know is possible*, North Atlantic Books Berkeley, 2013

Eisler, Riane, *O cálice e a espada, a nossa história, o nosso futuro*, Edições Via Óptima, Porto, 2003

Elíade, Mircea, *Imortalidade e Liberdade*, Tradução Teresa Velloso, Editora Palas Athena, São Paulo, 1996

Esbjorn-Hargens, Sean e Zimmerman E. Michael, *Integral Ecology – Uniting multiples perspectives on the natural world*, Integral Books, 2009

Esnoul, Anne-Marie, *Les Strophes de Sámkhya (Sámkhya Káriká) avec le commentaire de Gaudapáda*, Les Belles Lettres, Collection Émile Senart, Paris, 1964

Farcet Gilles, *Henry Thoreau l'éveillé du Nouveau Monde*, Edições Sang de la Terre, Paris, 1986

Feuerstein, Georg, *The Yoga-Sútra of Patañjali, a New Translation and Commentary*, Inner Traditions International, Vermont, 1989

Filliozat, Pierre-Sylvain, *Yogabháshya de Vyása sur le YogaSútra de Patañjali*, Edições Agama, 2005

Foulks Beverley, "Super Samkskára: Soteriological Subliminal Impressions in Patañjali Yoga Sútra", Chapple Christopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, Contemporary Issues in Constructive Dharma, Vol. 5, Deepak Heritage, USA, 2009

Framarin, G. Christopher, *Hinduism and Environmental Ethics – Law, literature, and philosophy*, Routledge Hindu Studies Series, 2014

Frawallner, Erich, *History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi, 2008, Volume I

Fulcanelli, *O Mistério das Catedrais*, Prefácio de Eugéne Canseliet, F. C. H., Tradução de António Carvalho, Edições 70, Lisboa, 1998

Gopal, Lallanji, *Retrieving Sámkhya History An Ascent from Dawn to Meridian*, D.K. Printworld (P), Contemporary Researches in Hindu Philosophy & Religion, nº15, Delhi, 2000

Griffith, Ralph, *The Rig Veda Complete*, Forgotten Books, 2011

Holly, Grether, *Is there "self" identity in Sámkhya and Shankara?*, Theologica Xaveria, Pontificia Universidad Javerian, Bogotá, 2007, Vol. 37

Hulin, Michele, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)?*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994

Iyengar B. K. S., *Light on the Yoga Sūtras of Patañjali*, HarperCollins Publishers, 2011

Jacobsen Knut A., *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga, Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi

Jacobsen Knut A., *The Disharmony of Interdependence: Sāṃkhya-Yoga and Ecology*, Chapple Christopher, "Yoga and Ecology – Dharma for the Earth; Contemporary Issues in Constructive Dharma", Vol. 5, Deepak Heritage, USA, 2009

Johnston E. H., *Early Sāṃkhya – An Essay on its Historical Development according to the texts*, The Royal Asiatic Society, Volume XV, 1937

Johnston, E. H., *Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Svétāsvatara Upaniṣad*, JRAS, Vol. 30

Katz Eric, Light Andrew, Rothenberg David, *"Beneath the Surface Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology"*, Cambridge, MIT Press; 2000

King, Richard, *Indian Philosophy, An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh University Press, 1999

Kumar Satish, *Learning from Nature*,
<https://www.resurgence.org/satish-kumar/articles/learning-from-nature.html>

Kumar, Satish, *Soil. Soul. Society a new trinity for our time*, Edições Leaping Hare Press, 2ª Edição, Londres, 2015

Larson, Gerald James, 'Conceptual Resources in South Ásia for 'Environmental Ethics'' Callicott, J. Baird, Ames, Roger, *Nature in Asian Traditions of Thought*, State University of New York, 1989

Leopold Aldo, *From A Sand County Almanac*, (1949),
<https://faculty.ithaca.edu/mismith/docs/environmental/leopold.pdf>

Lidke Jeffrey S., “Toward a Theory of Tantra-Ecology”, Chapple Cristopher; *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth*, Contemporary Issues in Constructive Dharma, Vol. 5, Deepak Heritage, USA, 2009

Lima, Ana, “Os efeitos do Yoga no nosso ADN”, *Revista Om Yess - Yoga é saúde e samadhi*, Confederação Portuguesa do Yoga, 2018

Lovelock James, “La Terre est un être vivant: l’ hypothèse Gaya”, Debourdeau Ariane, *Les grands textes fondateurs de l’ecologie*, Edições Champs Classiques, Flammarion, 2013

Lysebeth, André Van, *Tantra, O culto da Feminilidade*, Tradução Sónia Rangel, Summus Editorial, São Paulo, 1994, 2ª edição

Martins, Concuelo, *Upanisad, com os comentários advaita de Sankara*, Edições Trotta, 200

Maskit Jonathan, “Deep Ecology and Desire: on Naess and the Problem of Consumption”, Katz Eric, Light Andrew; Rothenberg David, *Beneath the Surface Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge, Mit Press, 2000

Mathew, Freya, *The ecological self*, Edições Routledge, Londres, 2004

Mathews, Freya, “Panpsychism as Paradigm”, Michael Blamauer, *The Mental as Fundamental, “Process Thought Series”*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2011

Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, tradução de Carlos Moura, Editora Martins Fontes, São Paulo, 1999

Michael, Tara, *O Yoga*, Tradução de Maria do Carmo Cary, Editorial Presença, Lisboa

Misra, Vācaspati Shri, *Tattva Kaumudí*, transliterado do sânscrito para inglês por Svámin Vurupakshananda, Edições Sri Ramakrishna Math, Madras, 1995

Morais, Paula, *Biosofia*, Centro Lusitano de Unificação Cultural, Lisboa, 2011

Morais, Paula, *Om Yess – Yoga é Saúde e Samádhi*, Confederação Portuguesa do Yoga, nº 9.

Morin, Edgar, O pensamento ecologizado, *O Ano I da Era Ecológica – A Terra depende do homem que depende da Terra*, Edições Piaget, Coleção Perspectivas Ecológicas, tradução João Duarte, Lisboa, 2016

Mounier Sir M., *Sanskrit- English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford

Nelson, Lance E., “Reading the *Bhagavadgítá* from an Ecological Perspective”, Chapple Christopher Key e Tucher Mary Evelyn, *Hinduism and Ecology – The Intersection of Earth, Sky, and Water*, Harvad University Press, Center for the Study of World Religions, 2000

Olivelle Patrick, *Upanisads*, Oxford University Press, 1996

Panikkar Ramon, *La experiência filosófica de la Índia*, Edicções Trotta, 2000

Pelt, Jean-Marie, *L’Homme Renaturé*, Edições Robert Laffont, Paris, 2015

Prasada Rama, *Patañjali’s Yoga Sutras*, Divine Books, Delhi, 2011

Rabhi, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, Edições Babel, 2ª edição, Arles, 2013

Renou Louis, Filliozat Jean, *L’Inde Classique*, Payot, 1947, II Vol

Roob Alexander, *Alquimia e Misticismo*, Tradução Teresa Curveio, Editora Taschen, 2006

Rothenberg David, “No World but in Things: the poetry of Naess’s Concrete Contentsts”, Katz Eric, Light Andrew, Rothenberg David, *Beneath the Surface Critical. Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge, Mit Press, 2000

Seshagiri Rao K.L, “The five great elements (Pañchamahábhúta): an Ecological Perspective”, Chapple Christopher Key e Tucher Mary Evelyn, *Hinduism and Ecology – The*

Intersection of Earth, Sky, and Water, Harvad University Press, Center for the Study of World Religions, 2000

Serres Michel, “O contrato natural”, 1990, Biardeau, Madeleine, *L'hindouism - anthropologie d'une civilisation*, Edições Flammarion, 2015, pág. 303

Sheldrake, Rupert, *L'âme de la nature*, Albin Michel, Colecção Espaces Libres, Paris, 2001

Shivánanda Sarasvatí H. H. Svámin, *Kundaliní Yoga*, Editorial Kier, Buenos Aires, 1995

Shivánanda Sarasvatí H. H. Svámin, *O poder do pensamento pelo Yoga*, Tradução de Madalena Nicol, Editora Pensamento, São Paulo, 2009

Shivánanda, Sarasvatí H. H. Svámin, *How to get Vairágya*, The Divine Life Society, World Wide Web (WWW) Reprint, Uttar Pradesh, 2007

Sinha Nandalal, *The Sámkhya Philosophy* (contém o *Sámkhya-Pravacharana Sútra*, o *Sámkhya Káriká* e o *Tattva Samása*), Edições Munshiram Manoharlal, Nova Deli, 1979

Taimni, *A Ciência do Yoga*, Editora Teosófica, Brasília, 1996

Tuiavii Chefe, *O Papalagui*, Tradução Luísa Neto Jorge, Edições Antígona, Lisboa, 1996

Varenne, Jean, *Les Upanishads du Yoga*, Colecção Unesco, Gallimard, 1971

Vasu Srisa Chandra, *Shiva Samhitá*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2004

Védrine Hélène, “A nova imagem do mundo: De Nicolau de Cusa a Giordano Bruno”, Châtelet Francoise, *A Filosofia do Mundo novo XVI E XVII*, Publicações D. Quixote, 1974

Vieira Paulo, *Om Yess – Revista Internacional do Yoga*, Confederação Portuguesa do Yoga, Lisboa, 2016

Vinal Lal, “Too Deep for Deep Ecology: Gandhi and the Ecological Vision of Life”, Katz Eric, Light Andrew, Rothenberg David, *Beneath the Surface Critical. Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge, MIT Press, 2000

Vivekánanda Svámin, *Karma Yoga, A Educação da Vontade*, Editora Pensamento, S. Paulo, 2007

Warick Fox, *Toward a transpersonal ecology*, Developing New Foundations for Environmentalism, 2ª edição, Ressurgente Edições, Devon, 1995

Whicher Ian, *The Integrity of the Yoga Darsana, A Reconsideration of Classical Yoga*, State University of New York Press, D.K. Printworld(P) Ltd, New Delhi, 1ª Edição, 2000

Whicher, Ian, “The integrations of Spirit (Purusha) and Matter (Prakrti) in the Yoga Sūtra”, Chapple Christopher, *Yoga and Ecology – Dharma for the Earth; Contemporary Issues in Constructive Dharma*, Vol. 5, Deepak Heritage, USA, 2000

Wilber, Ken, *Uma Teoria de Tudo*, Tradução de Mário Oliveira e Pedro Soares, Edições Estrela Polar, 2005

Zimmer, Heinrich, *Filosofias da Índia*, Palas Athena Editora, São Paulo, 2008

Zimmer, Heinrich, *Maya ou le rêve cosmique dans la mythologie hindoue*, Tradução do alemão Michele Hulin, Edições Fayard, 1987

Zimmer, Heinrich, *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização Indianas*, Tradução de Manuel Ramos e Ana Melo, Editora Assírio e Alvim, Lisboa, 1997

“Com Ciência”, RTP 2, 2012/06/27,
<https://www.youtube.com/watch?v=-nFBGRS6XmY>

https://pt.wikipedia.org/wiki/V%C3%A1cuo_qu%C3%A2ntico

[https://www.wort.lu/pt/vida/cientistas-grichka-e-igor-bogdanov-acreditamos-no-deus-de-einstein-555e08680c88b46a8ce59b5e:](https://www.wort.lu/pt/vida/cientistas-grichka-e-igor-bogdanov-acreditamos-no-deus-de-einstein-555e08680c88b46a8ce59b5e)

<https://www.youtube.com/watch?v=-nFBGRS6XmY>

http://faculty.washington.edu/jcramer/BigBang/Planck_2013/BBSnd50.wav

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

Ballantyne, James, *Sámkhya Aphorism of Kapila*, Edições Trubner, 3ª edição

Becket Cristina, *Pensar para o outro Desafios Éticos Contemporâneos*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017

Bhattacharya Shankar, *Tattvasamásasútra*, Edições Vidhyá Prakásan

Blay A., *Tantra Yoga*, Ibérica S. A. Barcelona, 1997

Borges, Paulo, *Da saudade como via de libertação*, Editora Quidnovi, Lisboa, 2008

Borges, Paulo, *Descobrir Buda*, Edições Âncora, Lisboa, 2010

Borges, Paulo, *Meditação, a Liberdade Silenciosa – da mindfulness ao despertar da consciência*, Edições Mahatma, Lisboa, 2017

Bouez, S. *Ascèse et renoncement en Inde, ou, La solitude bie ordonnée*, L'Harmattan, Paris, 1992

Calle Ramiro, *Os melhores contos espirituais do Oriente*, Tradução de Margarida Cardoso de Menezes, A Esfera dos Livros, Lisboa, 2006

Callicott J. Baird, *Thinking Like a Planet - The Land Ethic and the Earth Ethic*, Oxford University, New York, 2013

Callicott, J. Baird, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany, Sunny Press, 1988

Chakravarti, Pulinbihari, *Origin and Development of the Sámkhya System of Thought*, Oriental Books, Calcutta 1975

Changeux Jean-Pierre, Connes Alain, *Matéria Pensante*, Tradução de Carlos Lourenço e Ana Paula Oliveira, Edições Gradiva, 1991

Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*, Oxford University Press, New York, 1960

Correia Carlos João, organização de *A Mente, a Religião e a Ciência*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003

Danino, Michel, *The lost river – on the trail of the Sarasvatí*, Edições Pinguin Books Índia, 2010

Dao de Jing, tradução de Cláudia Ribeiro, Publicações Europa América, 2004

Debourdeua Ariane, *Les grandes textes fondateurs de l'écologie*, Edições Champs Classiques, Falmmarion, 2013

Desikachar T, K, V., *The heart of Yoga*, Madras, USA

Elíade Mircea, *O mito do eterno retorno*, Edições 70, Lisboa, 1985

Elíade, Mircea, *Aspectos do Mito*, Edições 70, Lisboa, 1986

Elíade, Mircea, *História das ideias e crenças religiosas*, Vol. I, II, III Tradução Daniela Carvalho e Paulo Cunha, Editora Res, Porto

Elíade, Mircea, *O Sagrado e o profano*, Edições Martins Fontes, 1992

Eliade, Mircea, *Patañjali e o Yoga*, Tradução de Elsa Neves, Editora Relógio D'Água, Lisboa, 2000

Evola Julius, *Revolta contra o mundo moderno*, Tradução José Colaço Barreiros, Edições Publicações Dom Quixote, 1989

Feuerstein Georg, *A tradição do Yoga*, Tradução de Marcelo Cipolla, Editora Pensamento, 1998

Feuerstein Georg, *Las enseñanzas del Yoga*, Edições Oniro, Barcelona, 1997

Gheranda Samhitá, Kaivalyadhama Intitute, Lonavla, 1997

Goswami Shyan Sundar, *Laya Yoga*, Routledge, Londres, 1999

Goswami Amit, *A física da alma*, Tradução Marcello Borges, Editora Aleph, São Paulo, 2006

Hanh Thich Nhat, *Love letter to the Earth*, Parallax Press, 2013

Heisenberg Werner, *Páginas de reflexão e auto-retrato*, Tradução e apresentação de A. M. Nunes dos Santos, Edições Grávida, 1990

Iyengar, B. K. S., *Light on Life*, Edições Rodale, 2005

Iyengar, B. K. S., *Lumière sur le Yoga*, Edições Buchet/ Chastel, 1978

Jayadekar, A. G. *Modern Ecology and the Relevance of Sámkhya*, Journal of the Oriental Institute, 25, 1976, págs. 260-64

Klostermaier Klaus K, *Bhakti, Ahimsa and Ecology*, publicação Journal of Dharma: Dharmaram Journal of Religions, and Philosophies 16, 1996, pág. 246 – 254

Laborit Henri, *Deus não joga aos dados*, Europa América, 1993

Larsons, Gerald James, *Classical Sámkhya: An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, 1979

Lysebeth, André Van, *Aprendo Yoga*, Edições Urano, Barcelona, 1985

Lysebeth, André Van, *Mi sesión de Yoga*, Edições Urano, Barcelona, 1998

Lysebeth, André Van, *Perfecciono mi Yoga*, Edições Urano, Barcelona, 1999

Maheshvarananda Dada, *After Capitalism*, Edições Proutist Univesal, New Delhi, 2004

Maran, J., *Yoga e Montessori*, Edições Loyola, São Paulo, 1979

Muktibodhananda Svamim, *Hatha Yoga Pradipika*, Yoga Publications Trust, Bihar School of Yoga, 1998

Naess Arne, Rothenber David, *Vers l'écologie profonde*, Editora Wildproject, 2009

Naess, Arne, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 2009

Rivière, Jean, *El Yoga Tantrico*, Editorial Kier, S. A. Buenos Aires, 1962

Roob Alexander, *Alquimia e Misticismo*, Tradução Tessa Curveio, Editora Taschen, 2014

Sarma D. S., *Hinduísmo e Yoga*, Livraria Freitas Branco, S. A. São Paulo

Satyánanda Paramhansa, *Yoganidrá*, Bihar School of Yoga, Delhi, 1976

Satyánanda Sarasvatí, Svámin, *Ásana, Pránáyáma, Mudrá, Bandha*, Yoga Publications Trust, Bihar School of Yoga, 2009

Satyánanda Sarasvatí, Svámin, *Kundaliní Tantra*, Yoga Publications Trust, Bihar School of Yoga, 2009

Sédillot Carole, *O fantástico mundo da Alquimia*, Tradução de Miguel Mascarenhas, Pergaminho, Lisboa, 2002

Selvarajan Yesudian, Haich Elisabeth, *Yoga e saúde*, Edições Cultrix, São Paulo, 1997

Shivánanda Sarasvatí, Svámin, *Dhyána Yoga*, The Divine Life Society Publications, India, 2000

Shivánanda Sarasvatí, Svámin, *Lord Shiva and His Worship*, The Divine Life Society Publications, India, 2000

Sopro das Vozes, Textos de Índios Americanos, Organização e tradução Miguel Henriques, Editora Assírio & Alvim, Lisboa, 1996

Taimni, I. K., *Autocultura à luz do Ocultismo*, 2ª Edição, Editora Teosófica, Brasília, 1997

Thompson William, *Gaia, uma teoria do conhecimento*, Editora Gaia, Tradução Sílvia Leite, 1987

Thoreau Henri David, *Walden ou a vida nos bosques*, Edições Antígona, Lisboa, 2009

Vaneigem, Raoul, *Da (in) humanidade da religião*, Editorial Notícias, Tradução Luís Sarmiento e Isabel Salvado, Lisboa, 2002

Veronica Ions, *Indian Mythology*, The Library of the world's myths and legends, Chancellor Press, Londres, 1993

Vishnudevánanda Svamin, *El libro de Yoga*, Editorial Alianza S. A, Madrid, 1975

Ward Keith; *Deus e os Filósofos*; tradução de Pedro Soares, Edições Estrela Polar, Lisboa, 2003

Woodroffe John Sir, *El Poder Serpentino*, Edições Kier, Buenos Aires, 1979

Woodroffe John Sir, *Shakti y Shakta*, Edições Kier, Buenos Aires, 1978

ANEXOS

YUGA			
A	PURUSHA	MAHA-PARA - -NIRVÂNICO	DHARMA-MEGA SAMÁDHI
B	MULA PRAKRITI	PARA -NIRVÂNICO	ASAMPRAJÑATA SAMÁDHI
1	MAHAT	NIRVÂNICO	SAMÁDHI (sānanda e sāsmīta)
2	BUDDHI	ANANDA MAYA KOSHA -- BÚDDHICO ou INTUICIONAL	DHYĀNA
3	AHAMKĀRA	VIJÑANA MAYA KOSHA -- MENTAL	DHĀRANA
	MANAS	ABSTRACTO -- MANO MAYA KOSHA -- MENTAL CONCRETO	
4	TANMĀTRA / JÑANENDRIYA	KAMA MAYA KOSHA -- EMOCIONAL ou "ASTRAL"	PRĀTYĀHĀRA
5	BHUTĀ	PRANA MAYA KOSHA -- ENERGÉTICO	PRĀNĀYĀMA
6	BHUTĀ / KARMENDRIYA	ANNA MAYA KOSHA -- FÍSICO DENSO	ĀSANA
7		ALICERCE	YAMA/NİYAMA
TATTVA		PLANO	ANGA
			ESTADOS

H.H. Jagat Guru Amṛta Sūryānanda Mahā Rāja, "Sāmkhya, Cosmogénese e Yoga", Yoga Sāmkhya Instituto, 1985, pág. 6

GLOSSÁRIO

Abhimána	Egoidade; pensar que se é um eu; orgulho de si (ver <i>ahamkára</i>).
Abhinivesha	É um dos <i>klishtha</i> ; apego à vida, afecção, tenacidade pela existência mundana.
Abhyása	Prática contínua; hábito de manter concentrada a mente numa recitação ou num ponto; atenção constante aos pensamentos, desejos, objectos, durante longo tempo; prática das diversas disciplinas técnicas do <i>Yoga</i> .
Áchamana	A purificação da boca.
Adharma	Desmérito; injustiça; pecado; imoralidade.
Adhibhaudika	Que concerne à supremacia; metafísica.
Adhibhúta	Forma de dor causada pelos elementos: homens, animais selvagens, pássaros, reptéis, coisas imóveis.
Adhideiva	Forma de dor causada por agentes atmosféricos (chuva, seca, tempestades) ou agentes celestiais, tais como forças planetárias.
Adhyátma	Forma de dor relativa à condição do indivíduo encarnado.
Adhyavasáya	Princípio de certeza; discernimento (ver <i>buddhi</i>); o ser ou alma suprema.
Adveita	Não dualismo.
Agni	Fogo; é um dos <i>bhúta</i> .
Ahamkára	Factor do eu, egoidade; o sentido de individuação (ver <i>abhimána</i>).
Ahimsá	Não matar, não odiar, não ferir; respeito pela vida; não reagir a qualquer tipo de maldade usando a violência; abster-se de incorrectas e más intenções; bondade em actos, palavras e pensamentos; um dos <i>yama</i> do <i>Yoga</i> .

Ájñá	Centro energético situado no intercílio, plexo cavernoso. O seu significado é «Comando». Governa a glândula da hipófise e do hipotálamo, o seu <i>yantra</i> é um triângulo branco invertido, o seu <i>bija jápa</i> é <i>Om</i> .
Ákásha	Espaço sideral; é um dos <i>bhúta</i> .
Alinga	Isento de marcas; não-manifestado.
Amrta	Néctar de imortalidade; ambrósia; imortal; paraíso; eternidade; imperecível.
Anádi	Sem começo; diz-se especialmente dos <i>Veda</i> .
Ánanda	Felicidade; bem-aventurança; beatitude; um estado de conhecimento.
Ananta	Infinito; eternidade; Ananta ou Shesha, a serpente mitológica das mil cabeças que supostamente guarda os tesouros ocultos da Terra, é representada num círculo mordendo a sua própria cauda simbolizando o ciclo contínuo da roda cósmica.
Anga	Parte; membro; a pessoa; a forma; o corpo como um todo, ou um membro do corpo; o meio de iniciação; a distribuição do espaço e do tempo.
Aniruddha	Comentador do <i>Sámkhya</i> ; que se manifesta sem obstruções, livre de agir; que ultrapassa obstáculos.
Antahkarana	Instrumento interno; o órgão interno; o sentido interno, constituído por <i>manas</i> , <i>ahamkára</i> e <i>buddhi</i> .
Anumána	Inferência; parte do observado para o não-observado; formação de conceitos.
Ánushravika	Revelação; escrituras.
Ánvíkshikí	Exame racional; investigação; filosofia.
Aparigraha	Não cobiçar; é um <i>yama</i> ; prescrição social.
Apavarga	Libertação; emancipação (ver <i>keivalya</i> , <i>moksha</i>).
Ápta vachana	Fala ou palavra de uma pessoa com autoridade, sabedoria; uma das três formas de conhecimento verdadeiro.

Áranya	Relativo à floresta; selvagem.
Árati	Cerimónia nocturna de saudação a uma divindade por rotação duma lâmpada de cânfora.
Ardhanári	Andrógeno.
Artha	Objectivo, propósito, finalidade; objecto da percepção.
Asakti	Desapego do mundo e das paixões.
Asamprajñáta Samádhi	Qualifica o <i>samádhi</i> ; êxtase supraconsciente; a técnica que leva à experiência unificada, onde o individuo se liga ao objecto do conhecimento sem o intermédio de quaisquer pensamentos ou ideias.
Ásana	Posição psicobiofísica.
Áshrama	Local da prática filosófica do <i>Yoga</i> ; refúgio; templo filosófico; estágio de vida.
Asmi	Neste mundo, aqui em baixo; consciência de mim.
Asmitá	Consciência do ego; egotismo: egoísmo.
Asteya	Um dos 5 <i>yama</i> : não roubar; honestidade; respeito pela propriedade.
Átman / Átmá	À letra é traduzido por alma, mas segundo os princípios cristãos mais antigos, seria o equivalente ao espírito na trindade corpo, alma, espírito; princípio de vida; o si mesmo transcendente, idêntico ao Absoluto nas escolas não dualistas; essência imutável do Ser; forma microcósmica de <i>Brahman</i> ; o sopro divino; o Ser ou Alma Universal.
Avatára	Encarnação de um ser superior, divino; guia da humanidade.
Avidhyá	Ignorância metafísica, ausência de sabedoria, ilusão; raiz de sofrimento e causa da prisão aos estados egóticos da consciência condicionada.
Avikrti	Não-manifestada; incriada.
Avyakta	A Natureza Primordial (<i>múla prakrti</i>) sobre a forma não manifestada ou indeterminada; causa primordial

incausada; fonte de todos os fenómenos; invisível, imperceptível.

Áyurveda Ciência da vida; ciência da força vital; tratado de medicina tradicional; sistema de medicina próprio da Índia.

Bandha Vínculo; vinculação ao mundo fenoménico, causado pelo *karma* e oposta à libertação; uma disciplina técnica do *Yoga* que consiste em dinamizações musculares e neuro-endócrinas.

Bastí Abdómen; técnica de limpeza que tem como alvo o abdómen inferior, especialmente o cólon e intestino delgado. É uma das seis técnicas que compõem o *shat karma*.

Bhagavad Gítá Literalmente é “Canto do Senhor”; antigo e popular texto do épico *Mahábhárata* que contém os ensinamentos metafísicos transmitidos a *Arjuna* por *Krshna*.

Bhášhya Palavra; discurso; comentário; anotação; interpretação.

Bhava Disposições inatas ou adquiridas, que condicionam as acções e as consequências das acções (*karma*); existência, origem, estado, nascimento, prosperidade.

Bháva Estado, condição, pensamento, intenção, sentimento, disposição, emoção, afeição, existência, presença; no *bakti* representa um estado de emoção intensa.

Bhoja Experiência; que dá prazer; liberal; *bom vivant*.

Bhúta Elemento; a cosmologia hindu postula 5 elementos.

Bhúta ádi O que dá origem aos *bhúta*; elementos grosseiros.

Bindu Gota; o som nasal; o ponto colocado no *samskrta* acima das letras ou sílabas para indicar nasalização; um centro psico energético especial localizado na cabeça, o *bindu-chakra*; o ponto central de um *yantra*; estado de consciência; a fronteira entre a dimensão não manifesta e a manifestação; sémen; semente.

Brahma O conceito do Absoluto hindu no seu percurso histórico sofre algumas alterações. Assim, segundo o conceito da

trindade hindu, Brahma, Vishnu e Shiva, Brahma representa o aspecto pai, originário.

- Brahmacharya** O 4º *yama*: ao serviço de Brahma (transmutação da energia sexual, correcta elevação da *kundaliní*); 1º estágio da vida bramânica.
- Bráhman** O fundamento transcendente da existência, distinto de Brahmá; o Absoluto, segundo o Vedanta.
- Bráhmana** Um membro da casta sacerdotal; um tipo de texto ritual que explica os hinos dos *Veda*.
- Brahmarandhra** Ponto notável situado no crânio (fontanela ou bregma, entre os ossos frontal e parietais), no sulco central entre os lóbulos frontal e parietais do cérebro.
- Buddha** Desperto; título de Gautama, fundador do Budismo.
- Buddhacharita** Actos de *Buddha* compostos por *Ashvaghosha*.
- Buddhi** Intelecto; sabedoria; a faculdade cognitiva superior e intuitiva; inteligência pura, supra racional e supra individual.
- Buddhíndriya** Faculdades de cognição; o mesmo que *jñánendriya*.
- Chakra** Roda, torvelinho, girândola; centro psicoenergético; vórtice receptor, transformador e distribuidor de energia recebida do grande caldo de energia cósmica.
- Chakshus** Olho; visão; o sentido da vista; a percepção associada à forma (*rúpa*).
- Charaka Samhitá** Tratado de medicina Áyurveda atribuído a *Charaka*.
- Chinsaptati** Versão chinesa de *Sámkhya Káriká*.
- Dakshinaka** Aqueles que se dedicavam ao sacrifício do fogo meridional védico.
- Darshana** Visão; escola de pensamento; sistema filosófico ou doutrinário; ponto de vista.
- Dháraná** Suporte; o acto de segurar, manter, reter de forma prolongada a concentração da mente num ponto determinado levando à meditação (*dhyána*).

Dharma	Ordem cósmica; a lei suprema; boa ordem, de acordo com o dever; ensinamento; doutrina.
Dharmamegha	Nuvem de virtude; implica o conhecimento perfeito de <i>Mahá Shakti</i> .
Dhautí	Purificação; limpeza do estômago, da vesícula biliar e do fígado; uma das seis técnicas que compõem o <i>shat karma</i> .
Dhrti	Firmeza; constância; resolução.
Dhúpa	Incenso.
Dhyána	Meditação, pelo controlo da frequência das ondas mentais; estado supramental de Consciência.
Dípa	Lâmpada; luz.
Drashtr	O que tem uma boa vista; o que vê; contemplador; espectador.
Drávida	Relativo aos dravidianos, povo muito antigo da Índia; civilização pacífica que praticava o <i>Yoga</i> .
Drsh	Olhar, vista, visão; se revelar, se manifestar; fazer ver; ser visto consecutivamente.
Drshtha	Observado, notado, percebido, manifesto; conhecimento visível e imediato.
Drshya	O visto; visível; objecto visível.
Duhkha	Dor, sofrimento; segundo as doutrinas de libertação hindus, a existência é marcada pelo sofrimento e dor, sendo que a compreensão das suas causas conduz à libertação.
Dvesha	Aversão; é um <i>klesha</i> , fonte de aflição.
Eka	Um, único, só; a realidade singular, onnipresente e omnitemporal; <i>átman</i> .
Ekágráta	Unidireccionalmente; o ponto que congrega toda a nossa atenção; o processo que subjaz à concentração.
Ekarúpa	Forma única; da mesma forma ou cor.
Gandha	Perfume.

Gangá	Rio Ganges.
Ghrána	A percepção associada ao odor; o sentido do olfacto.
Grahana	Que tem, que persiste; aquisição do conhecimento.
Gráhya	Que pode ser conhecido.
Granthi	Nó; obstrução neuro psíquica.
Guna	Fio, qualidade; qualidades fundamentais da <i>Prakrti/Mahá Shakti</i> ; é a interacção entre os três <i>guna</i> que possibilita que o cosmos se manifeste; virtude. todo
Guru	O Mestre; aquele que dissipa a escuridão proveniente da ignorância.
Hiranyagarbha	Germe de ouro; cosmologicamente, é o estado que precede a especificidade da manifestação fenoménica; o embrião de ouro, o ovo cósmico, que tudo contém.
Indriya	Instrumento; a faculdade dos sentidos - os seus onze elementos.
Íshvara	Regente - <i>Ísha</i> ; o ser supremo, senhor, príncipe; segundo <i>Shrí Patañjali</i> , é um <i>Mahá Yogi</i> .
Íshvara Krshna	Autor do <i>Sámkhya Káriká</i> , importante texto do <i>Sámkhya</i> clássico; comentador do <i>Sámkhya</i> .
Íshvara Pranidhána	Devoção ao senhor; o 5º <i>niyama</i> : entrega do resultado das acções ao Princípio Criador; dar desinteressadamente.
Itihása	Era uma vez; épicos; epopeia.
Jala	Água, fluído.
Jana	Homem; pessoa; ser; a humanidade.
Jápa	Murmurar; som concentrador; recitação repetida e concentrada de sons concentradores e elevadores; técnica de concentração de 5º nível.
Jápa Shesha	Sons concentradores e elevados.
Jápa Tala	Sons ritmados concentradores.

Jeiminíya	Um dos <i>Upanishad</i> .
Jíva Moksha	O liberto.
Jívamukta (i)	Libertação em vida; estado de libertação.
Jñána	O conhecimento; gnose libertadora.
Jñánendriya	Faculdades de cognição.
Kála	Tempo; um dos aspectos determinantes do mundo finito; calendário.
Kali	Uma das <i>yuga</i> , eras; a idade do ferro; conflito.
Kanaksaptatih	Setenta de ouro (<i>kuna</i>); obra sobre o <i>Sámkhya</i> constitída por setenta versos.
Kapálabhátí	“Fazer brilhar o crânio.” Como <i>kriyá</i> , consiste numa limpeza das vias respiratórias. É também usado como <i>pránáyáma</i> , que deu origem ao nome.
Kapila	Sábio estruturador da filosofia <i>Sámkhya</i> .
Kárana	Sentido ou instrumento de conhecimento; razão, causa, origem, princípio.
Káriká	Que faz, que produz; causa da acção; estrofes condensando um ensinamento filosófico ou linguístico; exposição sobre tratados ou obras.
Karma	Acção; a relação causa e efeito aplicado à acção; a actividade em geral.
Karma Yoga	Consiste na prática de acções de acordo com as obrigações morais e interpessoais; serviço, voluntariado; via de libertação através duma acção de desapego.
Karmendriya	Órgãos da acção, do movimento.
Kárya	Efeito resultante duma relação causal; ocupação, trabalho, dever, responsabilidade.
Katha	Um dos <i>Upanishad</i> .
Keivalya	Solidão; estado de libertação; sem conexão com nada a não ser ele mesmo; absoluto, simples, puro.

Keivalya kumbhaka	<i>Pránáyáma</i> adiantado que <i>Shrí</i> Patañjali refere no <i>Yoga Sútra</i> e que consiste na suspensão da respiração em qualquer das fases que a constituem (inspiração, retenção da respiração com os pulmões cheios, expiração, retenção da respiração com os pulmões vazios), fundamental para o processo de concentração.
Khyáti	Declaração, opinião, ideia; percepção, conhecimento, notoriedade.
Klesha	Princípio de sofrimento; aflição; egotismo; amargura; angústia.
Klishta	Tormento; sofrimento; aflição.
Kosha	Invólucro, corpo, vasilha; os vários revestimentos que envolvem o ser humano (ver <i>Sharíra</i>).
Kriyá	Acção; disciplina técnica do <i>Yoga</i> que consiste em exercícios de limpeza e tonificação orgânica.
Krshna	O que atrai; avatar de <i>Vishnu</i> ; segundo o <i>Bhagavad Gítá</i> , foi quem transmitiu a <i>Arjuna</i> o conhecimento libertador.
Kshastriya	Membro da 2ª classe do sistema de castas; guerreiros; nobres.
Kumbha	Vaso sagrado contendo ambrósia – <i>amrta</i> ; a grande taça (cérebro ou córtex cerebral); jarro; urna.
Kundaliní	Enrodilhada; energia residual da formação do cosmos, ou seja, da <i>Prakrti</i> ; a energia do ADN em nós, representada como uma serpente adormecida enrolada sobre si própria em 3,5 voltas, na terceira vértebra coccígea, que despertará com os exercícios apropriados do <i>Yoga</i> , e se elevará ao longo do canal do epêndimo até ao <i>sahasrára chakra</i> , no topo da cabeça.
Laya	Dissolução; reabsorção na causa; dissolução dos elementos (<i>bhúta</i>).
Líla	Jogo cósmico.
Linga Sharíra	Corpo subtil.

Linga/ Lingam	Sinal, símbolo, marca; característica do manifesto; o falo de <i>Shiva</i> enquanto símbolo da criatividade; o princípio masculino.
Loka	O mundo, o universo, a terra.
Mahá	Grande, importante, vasta; conhecimento sagrado.
Mahá bhúta	Elemento denso.
Mahá Guru	Grande mestre; Shiva.
Mahá Shakti	A Mãe cósmica; princípio da energia feminina criadora e sustentadora de todos os universos manifestos e possíveis.
Mahá yogi	O arquétipo do <i>yogi</i> ; Shiva.
Mahábhárata	Obra da literatura clássica da Índia; epopeia que conta a grande guerra ocorrida entre os Kaurava e os Pandava.
Mahat	Grande, abundante, numeroso; o segundo dos 24 extractos do <i>Sámkhya</i> ; o grande intelecto; <i>Buddhi</i> ; fonte de <i>ahamkára</i> e de <i>manas</i> . O corpo de <i>Prakrti</i> , o que está em toda a parte, tudo impregna.
Manas	Mente, senso, consciência concreta, entendimento, percepção; filosoficamente, é o sentido interno, responsável pela coordenação dos dados dos sentidos na percepção e cognição.
Mánasika	Mentalização, fortalecimento da vontade e projecção da Consciência; uma das 14 disciplinas técnicas principais do <i>Yoga</i> .
Mantra	Domínio de sons extroversores e da harmonia; hino; palavra; uma das 14 disciplinas técnicas principais do <i>Yoga</i> .
Manu	Homem, criatura pensante; o homem primordial.
Márga	Caminho, via.
Matsyendra	O peixe que escutando os ensinamentos de Shiva se tornou um grande mestre, ao qual se atribui a linhagem dos Natha Siddha.

Mauna	Silêncio; prática do silêncio activo; mergulho interior de escuta.
Máyá	Medida; numa primeira fase representa o poder e a magia criativa de <i>Mahá Shakti</i> na produção das formas existentes; ilusão; é o que faz o universo aparecer e parecer realmente existente, tornando-o perceptível pelos sentidos.
Meitri	Um dos <i>Upanishad</i> .
Meru	Montanha mítica, fabulosa, no centro do mundo.
Moha	Ilusão, estupefacção, alucinação.
Moksha	Libertação; segundo a ética hindu o mais elevado objectivo humano possível; equivale à realização do Si mesmo.
Moksha Dharma Parva	Texto filosófico que se encontra no “ <i>Mahábhárata</i> , diálogo entre Krshna e Arjuna.
Moksha Shástra	A doutrina da libertação final; os tratados de libertação.
Mokshadharma	Lei ou regra da libertação.
Mudrá	Selo; gestos reflexológicos e energéticos feitos com a mão; uma das 14 disciplinas técnicas principais do <i>Yoga</i> .
Múla	Base, fundação, origem.
Múla prakrti	Original raiz ou germe do universo fenoménico e a possibilidade de qualquer manifestação; que envolve todas as coisas.
Múládhára	Raiz; centro energético situado no cóccix. É aí que se encontra adormecida a energia ígnea, a <i>Kundaliní</i> .
Múlikártha	De <i>múlika</i> (raiz, enraizada em, na raiz) e <i>artha</i> (objectivo, propósito, finalidade, objecto da percepção; um dos quatro principais objectivos que vale a pena alcançar na vida).
Muni	Um sábio; <i>rshi</i> ; aquele que pratica o silêncio filosófico de escuta do si mesmo.
Nádí	Rio; linha preferencial de energia; tubo, canal, veia, artéria.

Nága	Serpente, cobra, génio-serpente mitológica auxiliar dos <i>deva</i> , descendendo de uma linha real, habitando uma cidade maravilhosa, subterrânea.
Natarāja	Bailarino real; referente a Shiva cósmico.
Naulí	Umbigo.
Naulí kriyá	Técnica de massagem e limpeza da zona abdominal; faz parte dos <i>Kriyá</i> , exercícios de limpeza e tonificação orgânica, uma das 14 disciplinas técnicas principais do <i>Yoga</i> .
Neivedya	Oferenda de comida.
Netí	Limpeza das fossas nasais; faz parte dos <i>Kriyá</i> .
Neti, Neti	Nem isto nem aquilo; esta fórmula evoca a superação das particularidades individuais e a incomunicabilidade do Absoluto/ <i>purusha</i> que não é um objecto gnoseológico porque pressupõe a abolição da separação do sujeito e objecto do conhecimento. Relaciona-se com o método do <i>Jñána Yoga</i> que, através do discernimento e compreensão intelectual, procura realizar a distinção entre <i>prakṛti</i> e <i>purusha</i> .
Nírájana	Prática de adoração por iluminação.
Nirbíja	Sem germe; sem semente; infecundo.
Nirbíja samádhi	Estado de consciência supra-mental, contínuo, e onde já não é necessário o apoio de um objecto de concentração; Iluminação; suprema consciência intelectual humana-cósmica.
Nirodha/ Nirodhah	Controlo; restrição; obstrução; supressão.
Niyama	Regras ou prescrições individuais; determinação; necessidade; obrigação; preceito.
Nyása	Toque energético.
Ojas	Força; energia; energia despertada por ascese, <i>tapah</i> e correcta elevação da <i>kundaliní</i> .

Om	Som primordial que acompanha e sustenta a manifestação cósmica; é o som da criação; é também o som associado ao <i>ájñá chakra</i> .
Páda	Senda, caminho; pé; quarta parte; posição.
Pañchashikha	Mestre representante do <i>Sámkhya</i> primordial.
Páni	A sensação tátil; agarrar.
Param Pará	De um a outro; a tradição oral; o ensinamento do <i>Guru</i> aos discípulos num processo sucessivo.
Paramártha	Realidade, verdade suprema, conhecimento espiritual; Mestre budista.
Parináma	Mudança, transformação, evolução; possibilidade latente; evolução a partir de <i>múla prakrti</i> .
Páshupata	Devotos e seguidores de Shiva Pashupati; arma celeste, mitológica.
Patañjali	Único codificador do <i>Yoga</i> e autor da obra <i>Yoga Sútra</i> , provavelmente cerca do sec. III AEC.
Páyu	Excreção; ânus; a faculdade de evacuar.
Pingalá	Nadí solar.
Pradhána	A Natureza primordial; fonte de todos os fenómenos visíveis ou invisíveis; referente a <i>Prakrti</i> ; principal, proeminente.
Prajñá	Sabedoria; o conhecimento que liberta; o verdadeiro conhecimento que consiste na distinção entre <i>Prakrti</i> e <i>Purusha</i> .
Prakrti	Procriadora; princípio criador; a Natureza primordial; o elemento original; a matriz feminina do Universo.
Prakrti vikrti	Produtos da <i>prakrti</i> e produtores de <i>tattva</i> ; resultados da transformação do mundo fenomenal.
Prakrtilaya	Estado de consciência de excelsa subtileza; dissolução na <i>prakrti</i> ; pressupõe o reconhecimento da unicidade da vida e de todos os seres.

Pralaya	Dissolução; a dissolução cíclica cósmica; reabsorção em <i>Prakrti</i> .
Pramána	A cognição válida; demonstração, através da qual alguma coisa se prova e que é o instrumento de determinado conhecimento.
Prána	Vida; energia única do universo da qual emanam todas as outras, assumindo diversas propriedades; respiração da vida, vitalidade, energia; a força vital que sustenta o corpo; o <i>prána</i> utilizável pelo ser humano é a bio-energia composta essencialmente por iões negativos de oxigénio.
Pránáyáma	Controlo da respiração; o controlo do <i>prána</i> ; exercícios de respiração de influência energética e neurovegetativa; uma das 14 disciplinas técnicas principais do <i>Yoga</i> .
Pranidhána	Desapego do resultado das acções; depositar; entrega do resultado das acções ao princípio criador; devoção; atitude respeitosa.
Prárabdhakarma	Actos passados começando a dar frutos; actos realizados.
Pratiprasava	Retorno à fonte primordial.
Pratyáhára	Abstracção dos sentidos; condição necessária para meditação (<i>dhyána</i>); dissolução.
Pratyaksha	Visível, manifestado, perceptível, claro; experiência directa.
Pratyaya	Conteúdo mental; fenómeno; convicção; conhecimento; compreensão; fé.
Pújá	Retribuições energéticas; veneração.
Purána	Contos e lendas; uma espécie de enciclopédia popular semi-religiosa que trata de cosmologia, teologia e especialmente da história dos reis e dos sábios.
Purusha	Na doutrina <i>Sámhkya</i> representa a Consciência Espectadora da energia criativa da <i>múla prakrti</i> . Pessoa, ser humano, varão, membro ou representante de uma geração ou de uma raça; partidário do <i>Sámkhya</i> ; a alta medida do homem; em alguns <i>Upanishad</i> é identificado como a primeira alma, a fonte do universo; nas tradições do <i>Yoga</i> e do <i>Sámkhya</i> , o Si Mesmo transcendente, a

Consciência Pura, na medida em que se distingue da individualidade finita.

Purushártha Propósito da existência humana; esforço pessoal; actividade humana proveniente do livre arbítrio; para os fins de *purusha*.

Pushpa Flores.

Rága Desejo, amor por, paixão; cor, corante, condimento.

Rájamártanda Luz real; comentário do *Yoga Sútra* pelo rei Bhojadeva.

Rajas Movimento activo, emoção, afecção; no *Sámkhya*, é o segundo dos três guna, é activo, variável.

Rasaná Língua, órgão do gosto; símbolo do número 2.

Rasáyana Elixir *áyurveda* de juventude; alquimia.

rshi Mestre, sábio.

rta A ordem cósmica; o equilíbrio (ver *Dharma*).

Rúpa Forma, figura, sinal; a percepção da vista.

Sabíja Com semente.

Sabíja samádhi Estado de consciência supra-mental; Suprema Consciência intelectual humana-cósmica intermitente e com recurso a um objecto de concentração.

Sádh Organizar, ajustar, realizar, praticar.

Sádhaná Prática do *Yoga*; método.

Samádhi Junto, concluído; Suprema Consciência Intelectual humano Cósmica; realização pela Alta Concentração do pensamento, fruto de intensa e profunda Meditação em que se dá a Identidade do contemplador e da coisa contemplada - é o último estágio do *Yoga*, subdividido em dois patamares.

Samádhi páda Nome do primeiro capítulo do *Yoga Sútra* de *Shrí Patañjali*.

Samása Reunião; conjunção.

Samhitá	Colecção, compilação; o conjunto dos quatro <i>Veda</i> .
Samkalpa	Determinação; ideia.
Sámkhya	Número, razão, enumeração. Sistema filosófico essencialmente cosmogénico e antropogénico, naturalista e técnico; uma das seis escolas clássicas de pensamento do hinduísmo, que trata da classificação dos vários princípios, os <i>tattva</i> , ou categorias da existência.
Sámkhya Káriká	Texto clássico sobre o <i>Sámkhya</i> escrito por Íshvara Krshna.
Sámkhya Tattva Kaumudí	Título da obra de Vachaspati Mishra - uma figura significativa na história do <i>Sámkhya</i> . Kaumudi – luar.
Samprajñáta samádhi	<i>Samádhi</i> com semente; estado de Iluminação descontínuo e intermitente.
Samsára	Confluência; curso; passagem através de sucessivos estados; circuito da mundana existência; transmigração; metempsicose; ilusão; o mundo finito da mudança, na medida em que se opõe à Realidade transcendente, infinita e imutável.
Samskára	Memórias psíquicas inconscientes, impressão profunda latente.
Sanskṛta	Sânscrito.
Samtosha	Um dos <i>Niyama</i> : contentamento.
Samyama	Juntar, como na origem; restrição, controlo; conservar junto, auto-domínio; concentração da mente; referente aos últimos estágios do <i>Yoga</i> expostos por <i>Shrí</i> Patañjali: <i>dháraná</i> , <i>dhyána</i> , <i>samádhi</i> (<i>sabíja</i> e <i>nirbíja</i>).
Samyoga	Conjunção; combinação; a propriedade de ligação.
Sanátane dve	As duas filosofias eternas, divinas: o <i>Sámkhya</i> e o <i>Yoga</i> , consideradas indissolúveis, sendo o <i>Sámkhya</i> a Sabedoria, e o <i>Yoga</i> a aplicação dessa Sabedoria ao ser humano.
Sannyasin	Renunciante; estágio de renúncia; um dos quatro estágios da vida na cultura hindu.

Sarga	Emissão, manifesto, criação, emanção, progenitura; ciclo da criação do mundo.
Sárúpya	Ter a mesma forma que; conformidade com a essência; um dos 4 estados de libertação.
Sat	Ser; realidade; bom.
Sat Guru	Mestre autêntico.
Sattva	Elementar substância; ser, existência; realidade; verdadeira essência; o mais elevado dos três <i>guna</i> constituintes de <i>múla prakrti</i> e, por consequência, de toda a natureza fenoménica, associado à qualidade de pureza, luminosidade, e que ao nível do ser humano se revela como firmeza de carácter e sabedoria, tornando a pessoa verdadeira, honesta, com um pensamento puro e límpido.
Satya	Um <i>yama</i> ; a verdade; real, actual, genuíno, bom.
Shákta	Sistema filosófico comportamental associado ao <i>Yoga</i> , de raiz drávida e proto ariana, matriacal, não repressor e sensorial.
Shakti	Poder; energia; a mulher; a <i>deví</i> .
Shanka prakshalana	<i>Kriyá</i> para a limpeza do aparelho digestivo.
Shánti	Paz.
Sharíra	Os três macro corpos tradicionais: <i>shtúla sharíra</i> (corpo); <i>shúkshma sharíra</i> (alma); <i>para sharíra</i> ou <i>kárana</i> (espírito).
Shashti Tantra	Um tratado de <i>Sámkhya</i> .
Shástra	Ensino; manual; um conjunto de conhecimento, geralmente reunidos em livro; todo o conjunto das obras clássicas hindu; doutrina.
Shat Karma	As boas acções.
Shaucha	O primeiro dos <i>niyama</i> , regras individuais; a pureza.
Shesha	Rei dos <i>Nága</i> ; símbolo do infinito e do tempo circular.
Shishya	Que deve ser educado; discípulo, aluno, aprendiz.

Shishya Param pará	O mestre ao ouvido do discípulo; transmissão de conhecimento oral.
Shiva	Mitologicamente é considerado o primeiro Mestre do <i>Yoga</i> . Faz parte da trindade hindu, representando a transformação; modelo do <i>Yogi</i> perfeito; benigno.
Shiva Samhitá	Compilação de textos sobre Shiva.
Shrí	Excelente; esplêndido; honorável; eminente; santo; venerável.
Shrí Váchaspati Misra	Comentador do <i>Yoga</i> e do <i>Sámkhya</i> ; autor de várias obras.
Shrotra	Orelha; o sentido da audição; a percepção do som.
Shruti	Audição; tradição; doutrina; saber; ensinamento sagrado; a palavra revelada; o <i>corpus</i> de textos tradicionais.
Siddhi	Poderes; perfeições; habilidades; domínio de forças sobrenaturais.
Smrti	Memória; tradição; epopeia; conjunto de textos sagrados e legais tradicionais.
Sushruta Samhitá	Livro de medicina e cirurgia <i>Áyurveda</i> atribuído a <i>Sushruta</i> .
Sútra	Fio; aforismo.
Sva	O mesmo, o próprio; auto estudo.
Svádhyáya	Auto estudo; recitação dos textos sagrados.
Svarúpa	A sua própria forma; qualidade essencial de um objecto.
Tamas	Princípio de inércia, ignorância, escuridão.
Tándava	Dança cósmica de Shiva Natarája.
Tanmátra	Os 5 sentidos subtis dos quais os elementos grosseiros são produzidos.
Tantra	Urdidura; trama; doutrina; trabalho científico; tratado com fórmulas mágicas; teia.

Tapah	Calor; é um <i>niyama</i> , princípio de austeridade; sacrifício, disciplina; ascese transmutadora.
Tattva	Realidade; verdade e essência; elementos ou substâncias primordiais; um princípio ou categoria da existência; extractos; são 24 os extractos, segundo o <i>Sámkhya</i> .
Trátaka	Exercício ocular; faz parte da disciplina técnica do <i>Yoga - kriyá</i> (tonificação e limpeza orgânica).
Trimúrti	Que tem três formas.
Tushti	Satisfeito, contente, feliz.
Unmaní	Ponto sem regresso; ligado à estrutura subtil do <i>ájñá chakra</i> .
Upachára	Reverência; homenagem; cerimónia.
Upanishad	Sentar-se perto; tradicionalmente, consideravam-se 13 <i>Upanishad</i> principais; fazem parte dos <i>Veda</i> e alguns deles já citam o <i>Yoga</i> ; inerentes à tradição <i>shruti</i> . O termo deriva das palavras <i>samskrta</i> “ <i>upa</i> ” (perto), “ <i>ní</i> ” (em baixo) e “ <i>chad</i> ” (sentar), representando o acto de sentar-se no chão, próximo a um mestre.
Varshagana	Filósofo <i>Sámkhya</i> .
Vásana	Traço, marca; impressão latente inconsciente que se traduz por padrões de comportamento
Vasubandhu	Filósofo budista.
Váyu	Ar; sub-prána; um dos 5 <i>bhúta</i> .
Veda	Aquilo que foi visto; a literatura mais antiga da Índia: os textos <i>samskrta</i> revelados da tradição hindu. Os <i>Veda</i> são quatro: <i>rg</i> , <i>yajur</i> , <i>sama</i> e <i>atharva</i> .
Vedanta	Escola filosófica de carácter monista e teísta.
Veirágya	Desapego.
Veisheshika	Uma das seis escolas clássicas do pensamento hindu, que trata das categorias da existência material.
Vibhúti	Manifestação de poder.

Vidyá	Conhecimento; ciência; filosofia; aprendizagem; significa geralmente a sabedoria libertadora, oposta ao conhecimento puramente mental.
Vijñána	O correcto conhecimento; discernimento; inteligência.
Vijñána máyá kosha	Corpo ilusório feito de conhecimento; intuicional superior.
Vikalpa	Intuição sem objecto; conceptualização.
Vikára	Transformação; alteração; mudança; reflexão; deformação; regra gramatical sobre a aplicação de <i>samdhi</i> .
Vikshepa	Atirar, lançar, poder de projecção; relacionado com o aparecimento do mundo exterior e <i>máyá</i> .
Viparyaya	Erro; apreensões erradas, ilusão.
Viráma	Cessação, paragem, repouso.
Visaya	Objecto.
Vishesha	Extraordinário; distinguido; diferente.
Vishnu	Faz parte da trindade hindu, juntamente com Brahma e Shiva.
Vitarka	Cogitação; reflexão; conjectura; argumentação.
Viveka	Discriminação; distinção; verdadeiro conhecimento; faculdade de distinguir e classificar os fenómenos segundo as suas reais propriedades.
Vrtti	Ondeador, modificações, flutuações mentais.
Vyakta	Manifesto.
Vyása	Sábio (ver <i>rshi</i>), conhecido como o Compilador, a quem é atribuído a autoria do <i>Mahábhárata</i> e de histórias sagradas e populares (<i>purána</i>); comentador do <i>Yoga Sútra</i> .
Vyoman	Céu, ar, éter, espaço; o número zero.
Yajña	Devoção; retribuição energética (<i>pújá</i>); acto sagrado; sacrifício, rito solene.

Yājñavalkya	Sábio (ver <i>rshi</i>) a quem se atribui o <i>Yajurveda</i> branco e <i>Shatapathabrāmāna</i> .
Yama	Proscrição social; austeridade; a figura mitológica da morte.
Yantra	Símbolo concentrador de efeito psicossomático; uma das 14 disciplinas técnicas principais do <i>Yoga</i> .
Yoga	Da raiz <i>yug</i> - acto de juntar, ligar, de colocar os arreios, atrelar; método. Filosofia prática de vida, indissociavelmente ligada ao <i>Sāmkhya</i> , aplicando os seus princípios teóricos ao desenvolvimento do ser humano, em todas as suas dimensões; o seu objectivo é o de atingir o <i>samádhi</i> , a Iluminação.
Yoga Bháshya	Comentário de Vyása sobre o <i>Yoga Sútra</i> de <i>Shrí</i> Patañjali.
Yoga Sútra	Obra do grande Mestre <i>Shrí</i> Patañjali, onde codifica o <i>Yoga</i> , com quatro capítulos: <i>samádhi páda</i> , <i>sádhaná páda</i> , <i>vibhutí páda</i> e <i>keivalya páda</i> .
Yogáchára	Escola idealista budista que utiliza técnicas provenientes do <i>Yoga</i> .
Yoganidrá	Técnicas de relaxamento físico, emocional e mental; uma das 14 disciplinas técnicas principais do <i>Yoga</i> .
Yogi	Praticante do <i>Yoga</i> .
Yuga	Era; idade; são estabelecidas quatro yuga: <i>krita</i> /ou <i>satya yuga</i> , <i>tetra yuga</i> , <i>dvápara yuga</i> , <i>kali yuga</i> .
Yuj	Unir, atrelar, juntar; raiz da palavra <i>Yoga</i> .
Yuktidípiká	À letra significa ‘Luz da argumentação’; obra <i>Sāmkhya</i> .

INDEX DOS PRINCIPAIS TERMOS

- abhimána, 63, 66, 67, 130, 132, 134, 135, 271, 312
- abhinivesha, 79, 82, 312
- abhyása, 85, 86, 87, 122, 123, 126, 154, 160, 268, 312
- activismo, 20, 195, 291
- adharma, 69, 312
- ADN, 98, 206, 242, 266, 267, 279, 301, 320
ADN cósmico, 250
- adveita, 40, 165, 172, 212, 312
- ahamkára, 29, 52, 61, 63, 64, 65, 67, 71, 73, 114, 117, 118, 120, 130, 132, 134, 135, 137, 138, 141, 144, 155, 162, 166, 203, 252, 312, 313, 321
- ahimsá, 4, 5, 18, 21, 92, 93, 185, 193, 212, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 259, 262, 271, 284, 312
- Ahirbudhnya Samhitá, 34, 35
- ájñá, 180, 313, 324, 330
- ákásha, 64, 248, 313
- alinga, 54, 313
- ambiente, 16, 63, 93, 175, 180, 181, 182, 183, 188, 191, 194, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 228, 255, 256, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 272, 278, 286, 293
- amizade, 6, 93, 193, 222, 261, 271
- amor, 3, 4, 82, 93, 106, 130, 185, 198, 200, 204, 224, 265, 277, 292, 293, 326
- Amṛta Sūryánanda Mahá Rāja (H. H. Jagat Guru), 24, 25, 29, 77, 85, 87, 92, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 118, 126, 127, 136, 166, 239, 240, 291, 295, 296
- animismo, 178, 180
- antahkarana, 41, 64, 117, 137, 138, 144, 313
- ánushravika, 313
- ánvīkshikí, 313
- aparigraha, 18, 101, 221, 228, 229, 231, 313
- apavarga, 153, 256, 313
- Áranya, Svámin Hariharánada, 77, 146, 148, 149, 150, 160, 162, 170, 222, 296
- asamprajñáta samádhi, 18, 120, 122, 123, 133, 152, 156, 271, 314
- ásana, 41, 85, 87, 106, 111, 112, 126, 141, 218, 263, 285, 287, 308, 314
- áshrama, 6, 16, 107, 262, 287, 289, 292, 314
- asmitá, 79, 80, 109, 120, 133, 135, 138, 252, 290, 314
- asteya, 95, 231, 314
- astrofísica, 13, 233
- átma(n), 6, 12, 14, 30, 41, 67, 121, 212, 254, 314, 317
- auto-realização, 22, 102, 185, 194, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 255, 260, 290
- avidhyá, 62, 69, 79, 80, 81, 85, 131, 133, 134, 136, 137, 140, 145, 146, 154, 157, 163, 176, 222, 224, 227, 245, 257, 288, 314
- avyakta, 29, 49, 50, 51, 52, 54, 165, 166, 169, 268, 314
- bastí, 315
- bhášhya, 28, 34, 35, 39, 44, 53, 78, 79, 99, 315, 332
- bhoja, 72, 81, 105, 134, 150, 256, 257, 315
- bhúr, 64
- bhúta, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 78, 104, 107, 117, 145, 166, 213, 220, 287, 312, 313, 315, 320, 321, 330
- Biardeau, Madeleine, 196, 204, 296, 303
- big-bang, 233, 235, 237, 239, 240, 241, 243, 244, 246
- biocentrismo, 184, 226, 280

biodiversidade, 175, 283
 biosfera, 184, 196, 251, 265, 280, 285
 Biswas Mukta, 32, 34, 38, 43, 47, 296
 brahmacharya, 96, 100, 231, 316
 brahmarandhra, 316
 buddhi, 29, 41, 47, 52, 54, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 78, 81, 94, 104, 114, 117, 119, 120, 121, 124, 128, 129, 132, 137, 138, 139, 144, 154, 155, 162, 166, 169, 252, 261, 271, 312, 313, 316, 321
 Budismo, 14, 29, 33, 36, 171, 191, 212, 316
 Burley, Mikel, 45, 46, 51, 57, 58, 59, 63, 128, 146, 148, 153, 166, 167, 168, 275, 297
 Callicott, J. Baird, 19, 90, 196, 298
 campo mórfico, 184, 242, 243, 278
 Capra, Fritjof, 177, 240, 247, 297
 Chapple Cristopher, 20, 21, 42, 104, 135, 153, 159, 160, 163, 188, 213, 215, 220, 221, 222, 226, 228, 256, 261, 275, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304
 ciência, 17, 67, 75, 78, 79, 86, 87, 88, 94, 96, 98, 107, 110, 118, 125, 127, 134, 139, 140, 149, 155, 161, 169, 170, 175, 178, 183, 184, 190, 207, 208, 233, 234, 235, 236, 247, 249, 256, 278, 281, 286, 293, 303, 304, 306, 315, 331
 Collins Alfred, 135, 139, 163, 289, 297
 compaixão, 32, 33, 45, 93, 107, 119, 193, 204, 209, 215, 222, 261, 271, 278
 comunidade, 19, 33, 181, 182, 190, 191, 192, 194, 198, 199, 211, 213, 214, 215, 216, 230, 234, 246, 272, 281, 283, 292
 conatus, 50, 201, 202, 203, 204, 207, 251
 concentração, 40, 41, 43, 88, 96, 99, 100, 102, 104, 106, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 147, 218, 222, 272, 287, 292, 316, 317, 318, 323, 326, 327
 conectividade, 200, 201, 202, 206, 207, 219
 consciência ecológica, 4, 19, 185, 187, 194, 198, 199, 200, 204, 232, 233, 251, 253, 266, 271, 275, 282, 284, 291
 consciência transpessoal, 4, 19, 252, 286
 consumismo, 174, 229, 230, 231
 contentamento, 104, 105, 225, 231, 287, 327
 Coomaraswamy Ananda K., 219, 247, 248, 297
 Cornell, Laura, 219, 284, 287, 292, 298
 correcta acção, 13, 89, 90, 260, 293
 cósmico, 16, 31, 49, 59, 71, 72, 73, 85, 98, 103, 106, 109, 123, 127, 128, 167, 173, 177, 181, 193, 203, 212, 217, 219, 238, 240, 241, 242, 243, 246, 247, 251, 252, 253, 258, 261, 264, 266, 268, 281, 289, 320, 323
 cosmogénese, 17, 46, 56, 70, 141, 173, 233, 234, 250, 256
 cosmologia, 13, 16, 22, 97, 151, 194, 211, 234, 235, 240, 243, 246, 247, 315, 325
 cosmos, 14, 18, 32, 70, 94, 98, 112, 126, 130, 141, 157, 167, 177, 192, 197, 201, 202, 204, 206, 217, 219, 220, 221, 232, 240, 241, 242, 243, 244, 248, 251, 252, 253, 257, 266, 275, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 293, 294, 295, 320
 cosmovisão, 214, 283, 289
 crise ecológica, 20, 211, 212
 dakshinaka, 316
 Daniélou, Alain, 216, 218, 220, 298
 darshana, 4, 5, 14, 15, 16, 17, 21, 25, 27, 29, 35, 39, 42, 47, 48, 50, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 87, 88, 90, 91, 113, 121, 123, 124, 129, 132, 136, 141, 143, 144, 153, 154, 156, 157, 165, 185, 210, 212, 221, 243, 246, 253, 269, 270, 273, 274, 289, 292, 316
 desapego, 18, 62, 86, 101, 110, 118, 122, 128, 129, 130, 132, 133, 147, 148,

- 154, 155, 226, 260, 261, 268, 271, 314, 319, 325, 330
- desarmonia, 81, 226, 228, 256, 270, 284, 290
- Deutsch Eliot, 196, 298
- Devall Bill, 177, 187, 188, 251, 298
- dháraná, 85, 87, 88, 100, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 126, 141, 154, 218, 287, 316, 327
- dharma, 32, 62, 69, 128, 130, 131, 135, 148, 152, 153, 156, 159, 160, 163, 176, 188, 212, 213, 214, 215, 220, 224, 226, 256, 258, 259, 260, 275, 292, 297, 298, 299, 300, 301, 304, 307, 317, 322, 326
- dharmamegha, 120, 152, 317
- dhyána, 24, 84, 85, 87, 88, 99, 108, 114, 116, 118, 119, 120, 123, 126, 141, 154, 219, 287, 309, 316, 317, 325, 327
- dissolução, 31, 34, 50, 59, 68, 79, 98, 109, 128, 141, 144, 147, 149, 150, 154, 155, 248, 252, 253, 320, 324, 325
- drávidas, 21, 33, 177, 215, 216, 217, 328
- dualismo, 18, 96, 153, 165, 166, 167, 172, 173, 250, 274
- duhkha, 26, 48, 78, 85, 124, 129, 136, 143, 222, 255, 289, 317
- dvesha, 79, 82, 117, 153, 317
- ecocídio, 135, 175, 190, 195, 197
- ecologia, 1, 2, 5, 13, 16, 19, 20, 21, 22, 104, 161, 175, 185, 187, 191, 197, 201, 202, 205, 208, 210, 213, 215, 217, 224, 230, 247, 250, 254, 261, 266, 279, 284, 287, 293, 302, 304
- ecologia profunda, 4, 19, 20, 21, 22, 71, 91, 177, 187, 188, 192, 194, 200, 204, 205, 212, 226, 250, 251, 252, 253, 256, 262, 263, 272, 278, 280, 283, 298
- ecologia transpessoal, 187, 188, 198, 199, 251
- ecosofia, 21, 200, 212, 252, 254, 265
- ecossistema, 182, 226, 228, 248, 258, 278, 280, 281, 285
- ego, 20, 62, 63, 72, 79, 80, 90, 93, 101, 110, 114, 119, 126, 129, 133, 134, 137, 141, 156, 188, 190, 195, 199, 207, 209, 223, 228, 232, 248, 252, 253, 255, 271, 272, 285, 290, 293, 314
- Eisenstein, Charles, 176, 183, 206, 207, 282, 283, 298
- Eisler, Riane, 216, 298
- Elíade, Mircea, 86, 99, 298, 306, 307
- empatia, 92, 131, 134, 200, 209, 228, 264, 290, 293
- entre-ser, 206, 282
- epistemologia, 16, 234
- equanimidade, 105, 131, 222, 261
- Esbjorn-Hargens, Sean, 298
- escravatura animal, 227
- Esnoul, Anne-Marie, 30, 55, 57, 165, 299
- especismo, 175, 280
- espiritualidade, 175, 208, 283, 284, 291
- ética, 4, 13, 16, 19, 21, 41, 73, 89, 90, 110, 131, 148, 157, 177, 179, 184, 196, 198, 200, 210, 212, 221, 224, 227, 234, 249, 255, 263, 265, 269, 271, 274, 279, 286, 293, 322
- ética antropocêntrica, 196
- expansão cósmica, 242, 246
- feminino, 16, 21, 52, 179, 215, 217
- Feuerstein, Georg, 60, 86, 139, 151, 299
- Filliozat Jean, 52, 302
- Filliozat, Pierre-Sylvain, 11, 78, 79, 90, 99, 122, 125, 133, 138, 139, 149, 172, 258, 269, 271, 299
- filosofias comparadas, 211
- física quântica, 200, 211, 233, 234, 245, 249, 254, 286
- Foulks, Beverley, 159, 160, 271, 299
- Framarin, G. Christopher, 225, 299
- Frawallner, Erich, 15, 27, 67, 68, 83, 138, 152, 165, 299
- Fulcanelli, 98, 299
- Gaya, 3, 22, 183, 184, 204, 205, 209, 231, 257, 262, 280, 283, 288, 301

Gopal, Lallanji, 26, 165, 299
 Griffith, Ralph, 56, 299
 guna, 29, 30, 31, 32, 46, 49, 51, 56, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 72, 79, 103, 121, 122, 131, 133, 136, 137, 138, 147, 148, 149, 154, 156, 157, 162, 169, 170, 224, 241, 251, 254, 255, 256, 268, 318, 326, 328
 guru, 3, 7, 17, 24, 25, 28, 29, 36, 39, 45, 60, 77, 85, 87, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 118, 126, 127, 136, 141, 164, 173, 219, 235, 239, 240, 241, 263, 273, 289, 291, 295, 296, 318, 321, 324, 328
 harmonia, 68, 104, 189, 220, 223, 226, 244, 259, 260, 268, 273, 282, 286, 292, 293, 321
 hiranyagarbha, 29, 33, 35, 62, 127, 241, 243, 318
 holístico, 16, 88, 185, 206
 Holly, Grether, 14, 299
 Hulin, Michele, 13, 80, 130, 300, 304
 humanidade, 13, 17, 32, 45, 107, 161, 174, 175, 176, 177, 178, 183, 193, 196, 197, 198, 205, 209, 211, 214, 215, 216, 230, 252, 253, 264, 273, 282, 292, 295, 309, 314, 318
 idealismo, 168, 171
 identidade, 49, 72, 88, 110, 122, 131, 133, 151, 153, 154, 155, 157, 158, 177, 179, 184, 189, 203, 226, 234, 245, 246, 256, 257, 271, 274
 identidade ôntica, 17, 22, 70, 71, 250, 251
 identificação, 19, 22, 86, 110, 124, 125, 133, 134, 138, 139, 146, 147, 148, 150, 152, 153, 156, 159, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 199, 204, 252, 253, 262, 266, 272
 ignorância, 20, 33, 62, 68, 79, 81, 83, 84, 87, 90, 92, 128, 134, 135, 136, 138, 145, 146, 148, 158, 176, 182, 257, 261, 270, 272, 284, 288, 289, 314, 318, 329
 iluminação, 323
 individualismo, 292
 indriya, 63, 64, 66, 96, 115, 318
 indústria, 208
 indústria alimentar, 211, 227
 intencionalidade, 124, 168, 201, 261
 interconectividade, 4, 18, 80, 185, 189, 199, 200, 202, 203, 205, 219, 228, 241, 243, 257, 258, 259, 264, 272, 282, 284, 285, 288
 interconexão, 19, 22, 200, 202, 205, 254, 290
 interdependência, 19, 50, 80, 132, 184, 215, 223, 226, 227, 228, 251, 252, 256, 258, 264, 268, 280, 290, 293
 intuição, 65, 94, 120, 209, 249, 252, 283
 íshvara, 4, 5, 17, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 42, 45, 47, 48, 51, 69, 109, 110, 129, 150, 172, 219, 225, 232, 251, 260, 268, 271, 273, 318, 327
íshvara pranidhāna, 109, 110, 129, 225, 260, 271, 318
 isolamento, 17, 30, 46, 69, 89, 111, 127, 139, 143, 146, 149, 152, 153, 155, 157, 158, 180, 269, 270, 272
 Iyengar B. K. S, 94, 96, 107, 111, 114, 116, 119, 300
 Jacobsen A. Knut, 50, 59, 139, 166, 188, 212, 226, 227, 228, 255, 256, 258, 262, 268, 300
 jápa, 45, 87, 107, 117, 119, 163, 219, 244, 313, 318
 jíva moksha, 319
 jíva mukta, 25
 jñāna, 25, 41, 62, 86, 121, 128, 133, 147, 148, 158, 169, 253, 270, 292, 319, 323
 Johtson, E. H, 300
 Kapila, 7, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 42, 44, 45, 47, 48, 165, 305, 319
 karma, 17, 21, 25, 32, 54, 69, 82, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 103, 105, 109, 110, 122, 125, 128, 129, 131, 132, 148, 156, 161, 188, 220, 221, 224, 225,

250, 259, 260, 261, 286, 291, 292, 304, 315, 317, 319, 328
 karma yoga, 82, 89, 105, 109, 110, 128, 129, 132, 221, 304, 319
 karmendriya, 62, 64, 67, 115, 144, 166, 252, 319
 Katz Eric, 189, 212, 229, 230, 300, 301, 302, 304
 keivalya, 4, 5, 17, 18, 22, 25, 46, 69, 76, 90, 102, 114, 122, 127, 134, 138, 139, 140, 143, 144, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 257, 264, 266, 268, 269, 270, 272, 275, 289, 291, 294, 313, 319, 320, 332
 King, Richard, 300
 klesha, 17, 74, 78, 79, 82, 83, 84, 109, 115, 129, 145, 147, 152, 153, 154, 155, 228, 271, 274, 317, 320
 klišhta, 138, 160, 222, 225, 312, 320
 krodha, 81
 Kumar, Satish, 175, 193, 229, 291, 300
 kundaliní, 74, 77, 96, 97, 100, 303, 308, 316, 320, 322, 323
 Larson, Gerald James, 19, 90, 300
 laya, 78, 98, 113, 246, 307, 320
 libertação, 13, 16, 17, 18, 25, 26, 43, 46, 48, 55, 61, 66, 69, 72, 76, 81, 83, 90, 96, 110, 112, 114, 122, 124, 128, 132, 134, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 161, 169, 172, 221, 222, 225, 226, 227, 255, 256, 257, 260, 268, 269, 270, 272, 278, 286, 289, 290, 305, 313, 315, 317, 319, 322, 328
 Lidke Jeffrey S, 256, 275, 281, 301
 Light Andrew, 189, 212, 229, 230, 300, 301, 302, 304
 lílá, 79, 81, 152, 259, 320
 linga, 54, 69, 153, 173, 218, 320, 321
 Lovelock James, 184, 209, 301
 Lysebeth, André Van, 99, 301, 308
 macrocosmos, 104, 136, 141, 252, 290, 294

Mãe Natureza, 177, 179, 205, 275
 Mãe Terra, 208, 215, 231, 263
 mahá guru, 7, 45, 263, 321
 mahá shakti, 4, 5, 21, 22, 23, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 62, 69, 71, 79, 89, 97, 104, 110, 126, 133, 138, 141, 142, 146, 149, 150, 151, 152, 155, 158, 160, 161, 166, 167, 169, 171, 173, 205, 227, 239, 240, 241, 251, 253, 256, 257, 258, 260, 262, 263, 269, 291, 294, 295, 317, 318, 321, 322
 mahámohá, 81
 mahat, 51, 61, 62, 66, 78, 120, 132, 138, 144, 241, 252, 321
 manas, 29, 62, 64, 67, 68, 78, 81, 117, 119, 137, 138, 141, 144, 155, 166, 313, 321
 mánasika, 87, 99, 240, 248, 288, 321
 mantra, 25, 87, 95, 99, 100, 219, 285, 288, 321
 márga, 23, 73, 86, 225, 269, 291, 321
 Martins, Concuelo, 301
 masculino, 52, 179
 Maskit Jonathan, 229, 301
 matéria, 19, 50, 65, 66, 67, 71, 98, 113, 120, 127, 135, 136, 139, 145, 152, 165, 166, 173, 179, 205, 206, 207, 235, 236, 238, 240, 241, 244, 245, 247, 248, 275, 295, 306
 materialismo, 181, 208
 Mathews, Freya, 189, 200, 210, 301
 maturidade do self, 199, 200
 máyá, 50, 52, 64, 71, 73, 79, 80, 81, 94, 114, 129, 130, 134, 137, 141, 166, 243, 244, 245, 248, 250, 254, 255, 259, 260, 322, 331
 mecanicismo, 22
 meditação, 4, 24, 40, 41, 45, 84, 85, 87, 88, 91, 92, 95, 100, 108, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 125, 126, 146, 219, 222, 287, 291, 305, 316, 317, 325, 326

memória, 25, 28, 77, 78, 83, 92, 94, 95, 96, 101, 102, 104, 106, 107, 109, 117, 118, 126, 206, 241, 269, 329
 mérito, 69, 90, 95, 224, 225, 226, 229, 259
 Merleau-Ponty, 199, 301
 Michael, Tara, 84, 301
 microcosmos, 72, 97, 104, 141, 217, 239, 252
 Misra, Vācaspati Shri, 301
 moha, 81, 322
 moksha, 4, 5, 21, 22, 25, 32, 40, 72, 90, 134, 136, 185, 212, 224, 225, 250, 255, 256, 260, 294, 313, 319, 322
 monismo, 165, 166, 250
 Morais, Paula, 107, 217, 302
 Morin, Edgar, 252, 276, 284, 302
 Mounier Sir M, 302
 movimento ecologista, 21, 280
 mudança, 4, 21, 23, 51, 103, 119, 139, 157, 177, 183, 184, 185, 192, 195, 207, 209, 230, 233, 237, 243, 250, 258, 264, 265, 266, 267, 276, 279, 281, 286, 289, 291, 293, 324, 327, 331
 mūla prakṛti, 4, 5, 17, 18, 22, 43, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 71, 78, 79, 80, 81, 86, 133, 137, 139, 140, 144, 146, 149, 153, 162, 167, 168, 169, 173, 220, 239, 241, 246, 247, 251, 253, 314, 322, 324, 325, 328
 mundivisão, 175, 180, 185, 199, 210, 221, 234, 277, 280
 mutualismo, 193, 280
 nādī, 95, 97, 113, 219, 242, 322, 324
 não-cobiçar, 228
 não-violência, 4, 18, 21, 92, 185, 193, 205, 212, 221, 222, 223, 227, 228, 271, 284, 287
 Natureza, 18, 20, 21, 22, 23, 52, 72, 86, 90, 93, 97, 110, 112, 113, 129, 138, 139, 140, 156, 158, 159, 165, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 224, 226, 228, 232, 238, 243, 245, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 272, 273, 275, 276, 277, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 293, 298, 314, 324
 natureza-máquina, 179
 Nelson, Lance E., 21, 302
 neti, neti, 41, 121, 133, 253, 323
 nirbīja, 25, 85, 87, 89, 114, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 140, 141, 148, 152, 154, 156, 159, 294, 323, 327
 nīrbīja samādhi, 323
 nirodha, 35, 77, 78, 86, 109, 123, 124, 138, 141, 142, 146, 151, 153, 158, 159, 160, 161, 163, 271, 323
 niyama, 4, 5, 13, 18, 21, 25, 41, 77, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 100, 102, 107, 108, 109, 126, 220, 221, 223, 231, 260, 261, 262, 286, 318, 323, 327, 328, 330
 om, 16, 23, 45, 65, 107, 109, 110, 124, 133, 138, 139, 146, 147, 152, 153, 156, 159, 163, 188, 190, 198, 199, 202, 231, 239, 244, 252, 262, 266, 267, 272, 274, 295, 301, 302, 303, 313, 324
 ontologia, 4, 13, 19, 21, 49, 63, 66, 70, 85, 128, 151, 153, 154, 155, 158, 165, 177, 189, 194, 195, 199, 200, 226, 251, 253, 254, 255, 259, 292
 ordem cósmica, 131, 176, 260, 269, 290, 292, 326
 oriente, 216
 ovo cósmico, 35, 62, 241, 243, 318
 Pañchashikha, 34, 35, 38, 44, 324
 Panikkar Ramon, 302
 paradigma, 4, 16, 20, 23, 79, 175, 178, 184, 185, 187, 192, 198, 200, 209, 211, 230, 233, 234, 243, 245, 249,

250, 254, 275, 279, 282, 289, 291, 295

param pará, 24, 27, 34, 38, 95, 97, 127, 136, 240, 289, 295, 324, 329

parináma, 49, 51, 56, 61, 144, 169, 170, 171, 324

Patañjali, 4, 5, 7, 11, 17, 24, 34, 35, 37, 41, 42, 44, 47, 48, 60, 62, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 96, 99, 103, 107, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 119, 122, 123, 125, 129, 132, 133, 138, 139, 141, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 155, 159, 160, 162, 163, 171, 172, 222, 223, 225, 226, 248, 258, 261, 262, 269, 271, 272, 287, 289, 290, 299, 300, 302, 307, 318, 320, 324, 326, 327, 332

paz, 4, 217, 284, 286, 287, 291, 292, 293

pedagogia, 16, 273, 281

Pelt, Jean-Marie, 214, 279, 302

Planck, 205, 235, 236, 237, 240, 241, 244, 246, 305

Planeta, 20, 70, 93, 161, 176, 177, 178, 187, 193, 194, 209, 227, 231, 238, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 292, 293, 294

Plenitunismo, 200

poluição, 175, 197, 207, 229, 284

pradhána, 50, 51, 57, 69, 71, 80, 146, 149, 324

prajñá, 121, 122, 127, 138, 147, 157, 160, 270, 272, 290, 324

prakrti, 4, 5, 19, 29, 30, 43, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 61, 62, 66, 67, 69, 72, 77, 80, 81, 86, 127, 128, 133, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 170, 172, 173, 225, 226, 227, 239, 241, 244, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 268, 270, 271, 272, 273, 300, 304, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325

prakrtilaya, 18, 68, 134, 139, 149, 324

pralaya, 59, 74, 98, 109, 113, 127, 149, 246, 325

pramána, 46, 51, 78, 169, 325

prána, 40, 112, 113, 114, 248, 262, 288, 325, 330

pránáyáma, 40, 41, 85, 87, 88, 97, 99, 106, 112, 113, 114, 115, 126, 141, 288, 308, 319, 320, 325

prárabdha karma, 125, 152, 158

Prasada Rama, 163, 302

práticas contemplativas, 19, 194, 252, 265, 286

pratiprasava, 139, 149, 152, 154, 162, 325

pratyáhára, 40, 85, 87, 88, 115, 116, 123, 126, 141, 288, 325

pratyaya, 35, 119, 120, 121, 122, 123, 325

praxis, 4, 5, 70, 86, 92, 138, 145, 177, 214, 223, 290

preservação, 180, 184, 202, 220, 223, 248, 264, 268

pújá, 7, 87, 93, 263, 264, 288, 294, 325, 331

pureza, 60, 91, 100, 102, 103, 104, 121, 133, 148, 155, 156, 162, 231, 271, 285, 328

purificação, 88, 98, 102, 103, 104, 112, 132, 147, 156, 158, 220, 221, 222, 224, 252, 275, 312, 317

purusha, 4, 5, 14, 17, 18, 22, 29, 31, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 58, 60, 61, 62, 68, 69, 73, 77, 81, 86, 89, 97, 103, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 185, 212, 225, 238, 239, 240, 246, 253, 256, 257, 260, 261, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 290, 294, 296, 304, 323, 324, 325, 326

purushártha, 134, 139, 149, 161, 162, 163, 239, 257, 326
 Rabhi, Pierre, 174, 276, 278, 283, 292, 293, 302
 rajas, 32, 49, 60, 65, 68, 82, 103, 121, 138, 156, 169, 248, 254, 256, 326
 realismo, 108, 143, 167, 168, 171, 200
 realização de si, 19, 22, 102, 187, 194, 265
 resistência sutil, 291
 respiração, 40, 88, 112, 113, 114, 137, 180, 285, 288, 320, 325
 reverência, 180, 193, 196, 202, 213, 263, 264, 271, 284, 286, 290
 revolução, 87, 154, 184, 200, 207, 234, 243, 245, 266, 276, 279, 281
 Roob Alexander, 302, 308
 Rothenberg David, 189, 190, 194, 212, 229, 230, 300, 301, 302, 304
 rta, 158, 214, 261, 269, 270, 290, 326
 rúpa, 51, 59, 316, 326
 sabíja samádhi, 85, 87, 89, 114, 120, 122, 123, 126, 127, 138, 141, 147, 154, 158, 326
 sacralização, 21, 30, 98, 99, 191, 206, 208, 211, 213, 263, 277, 281, 320, 321, 329, 331
 sádhaná, 4, 5, 17, 18, 19, 23, 57, 76, 85, 86, 87, 91, 228, 266, 285, 286, 287, 326, 332
 salvação, 15, 45, 66, 86, 152
 samádhi, 3, 18, 24, 25, 72, 74, 76, 77, 85, 87, 88, 89, 97, 98, 99, 100, 102, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 133, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 170, 173, 180, 213, 226, 253, 260, 261, 271, 272, 273, 274, 275, 290, 291, 294, 297, 302, 314, 323, 326, 327, 332
 samádhi páda, 76, 326, 332
 samkalpa, 64, 327

sámkhya káriká, 4, 5, 11, 17, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 45, 48, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 81, 85, 99, 128, 139, 144, 146, 148, 149, 152, 162, 164, 165, 172, 181, 213, 268, 290, 299, 303, 316, 318, 327
 samprajñáta samádhi, 120, 121, 123, 160, 271, 327
 samsára, 17, 21, 22, 30, 52, 54, 69, 74, 79, 81, 82, 83, 90, 115, 127, 129, 159, 248, 249, 255, 258, 259, 260, 327
 samskára, 21, 54, 62, 67, 74, 83, 84, 85, 96, 101, 109, 114, 117, 118, 122, 125, 130, 131, 133, 147, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 225, 271, 327
 samtosha, 104, 105, 231, 327
 samyama, 41, 116, 127, 154, 327
 samyoga, 46, 54, 56, 60, 86, 92, 122, 124, 146, 147, 148, 156, 163, 171, 252, 270, 290, 327
 sanátane dve, 141, 327
 sat guru, 136, 328
 sat kárya váda, 51, 56, 58, 59, 61, 123, 151, 173, 220, 235, 251, 271
 sattva, 45, 49, 60, 62, 63, 65, 66, 68, 103, 109, 121, 122, 128, 133, 138, 155, 156, 162, 169, 248, 254, 328
 satya, 94, 231, 282, 328, 332
 Self, 5, 14, 44, 50, 86, 166, 168, 179, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 212, 226, 247, 251, 253, 254, 260, 299, 301
 self ecológico, 187, 204, 254
 Seshagiri Rao K.L., 20, 104, 293, 302
 Sessions George, 177, 188, 251, 298
 shakti, 4, 5, 21, 30, 46, 47, 52, 53, 55, 74, 97, 99, 127, 151, 157, 158, 162, 164, 167, 173, 205, 215, 219, 239, 240, 241, 253, 256, 257, 262, 263, 294, 295, 309, 317, 318, 321, 322, 328
 shástra, 3, 24, 25, 29, 36, 40, 47, 51, 87, 107, 110, 136, 214, 217, 224, 322, 328

- shaucha, 100, 102, 103, 227, 231, 328
 Sheldrake, Rupert, 179, 242, 279, 303
 shishya, 24, 38, 273, 289, 328, 329
 Shivánanda Sarasvatí H. H. *Svámin*, 40, 74, 77, 81, 82, 100, 115, 118, 131, 174, 220, 221, 222, 250, 264, 276, 289, 295, 303, 309
 shrí váchaspati misra, 329
 shruti, 24, 29, 33, 329, 330
 siddhi, 32, 41, 62, 81, 91, 93, 106, 127, 128, 133, 154, 223, 248, 262, 329
 Sinha, Nandalal, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 56, 60, 61, 62, 63, 132, 162, 164, 303
 smrti, 25, 29, 78, 329
 sobriedade, 230, 283
 sofrimento, 13, 17, 26, 32, 43, 46, 48, 69, 76, 78, 79, 82, 85, 92, 104, 118, 124, 128, 130, 132, 136, 143, 154, 176, 193, 207, 209, 222, 226, 227, 255, 256, 257, 260, 261, 266, 268, 277, 281, 290, 314, 317, 320
 substância, 49, 52, 58, 123, 133, 139, 149, 166, 179, 180, 192, 201, 206, 239, 240, 247, 254, 328, 330
 sushumna nádí, 97, 113
 sustentabilidade, 18, 20, 93, 187, 228, 230, 255, 284, 289, 292, 293
 sūtra, 4, 5, 6, 11, 17, 22, 24, 27, 28, 30, 34, 35, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 57, 59, 60, 61, 64, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 109, 111, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 129, 132, 133, 135, 138, 139, 142, 144, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 169, 170, 171, 172, 222, 248, 255, 258, 261, 269, 270, 271, 272, 290, 291, 296, 299, 303, 304, 320, 324, 326, 329, 331, 332
 svādhyāya, 23, 25, 29, 107, 108, 232, 292, 329
 svarúpa, 49, 58, 124, 125, 139, 148, 149, 329
 Taimni, I. K., 87, 127, 169, 170, 309
 tamas, 49, 60, 64, 65, 68, 81, 103, 121, 138, 156, 169, 248, 254, 329
 tanmātra, 61, 63, 64, 65, 66, 117, 120, 123, 145, 166, 213, 329
 tantra, 34, 35, 37, 38, 44, 53, 99, 173, 256, 275, 281, 301, 305, 308, 328, 329
tapah, 106, 160, 227, 232, 286, 323, 330
 tattva, 22, 31, 32, 34, 35, 39, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 56, 57, 61, 62, 63, 66, 67, 71, 72, 73, 78, 79, 81, 114, 125, 127, 130, 132, 134, 136, 138, 141, 144, 145, 151, 162, 167, 168, 239, 240, 242, 252, 301, 303, 324, 327, 330
 tecnologia, 112, 181, 183, 208, 256, 282
 teoria da relatividade, 235, 247
 teorias instrumentalistas, 197
 tradições contemplativas, 4, 176
 transcendência, 22, 154, 159, 173, 175, 260, 266, 268, 271, 272, 290
 transmigração, 30, 52, 54, 82, 92, 132, 146, 181, 223, 258, 327
 transmutação, 96, 98, 99, 273, 316
 trimūrti, 49, 248, 254, 289, 330
 unidade, 18, 30, 50, 51, 53, 63, 67, 79, 93, 127, 141, 150, 170, 173, 178, 192, 194, 195, 212, 218, 223, 226, 243, 246, 250, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 268, 271, 324
 Upanishad, 16, 25, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 40, 44, 53, 54, 67, 116, 137, 219, 319, 322, 325, 330
 valor, 18, 21, 40, 42, 80, 95, 99, 109, 110, 113, 140, 172, 177, 179, 182, 183, 191, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 208, 209, 224, 255, 256, 257, 259, 264, 268, 283, 290
 valor intrínseco, 21, 42, 177, 191, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 255, 259, 268
 Vandana Shiva, 217
 Varenne, Jean, 16, 219, 303

vásana, 62, 83, 84, 130, 154, 155, 156, 159, 330
 Vasu Srisa Chandra, 70, 303
 Vasubandhu, 36, 37, 39, 171, 330
 Veda, 24, 25, 26, 27, 29, 48, 56, 69, 74, 107, 213, 299, 313, 316, 327, 330
 vedanta, 29, 40, 165, 250, 254, 316, 330
 Védrine Hélène, 178, 303
 veirágya, 18, 62, 86, 101, 110, 122, 123, 126, 128, 129, 131, 133, 154, 156, 157, 261, 269, 330
 vidyá, 128, 158, 331
 vijñána, 40, 41, 44, 73, 75, 76, 78, 89, 114, 331
 Vijñána Bhikshu, 40, 76, 89
 vikalpa, 78, 171, 331
 vikára, 51, 62, 67, 136, 331
 vikshepa, 50, 79, 331
 Vinal Lal, 230, 304
 vishesha, 66, 263, 331
 viveka, 41, 47, 62, 101, 128, 132, 169, 270, 331
 vivekakhyáti, 89, 121, 139, 147, 154, 271
 vritti, 17, 35, 47, 74, 77, 78, 83, 85, 87, 92, 109, 110, 114, 120, 121, 122, 123, 125, 131, 143, 146, 147, 148, 149,

151, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 169, 170, 271, 275, 331
 Vurupakshananda *Svāmin*, 301
 vyakta, 251, 331
 Vyása, 11, 35, 42, 45, 47, 76, 78, 79, 84, 89, 90, 93, 99, 102, 115, 122, 125, 133, 138, 139, 149, 153, 156, 161, 171, 172, 258, 269, 271, 299, 331, 332
 Warick Fox, 188, 304
 Whicher, Ian, 87, 121, 124, 141, 153, 154, 157, 159, 253, 304
 Wilber, Ken, 280, 283, 293, 304
 yajñá, 263
 yama, 4, 5, 13, 17, 21, 41, 77, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 100, 101, 126, 220, 221, 222, 223, 228, 231, 260, 261, 262, 286, 312, 313, 314, 316, 328, 332
 yantra, 87, 97, 115, 119, 285, 313, 315, 332
 yuga, 68, 246, 277, 282, 319, 332
 Zimmer, Heinrich, 42, 137, 141, 219, 248, 304
 Zimmerman E. Michael, 298